بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

الحمد لله الذي انزل الكتاب على عبده تبيانا للاحكام، وجعله مصدقا للنبوة ومؤيدا للرسالة الى الخاص والعام
فهو النور الساطع برهانه، والفرقان اللامع بيانه، والمعجز الباقي على مر الدهور والاعوام، والصلوة وا
لسلام على المكنى بالعبودية الرسول الامين، والنبي المكين المبعوث الى كافة الانام، وعلى آله المعصومين
وعترته الطاهرين كنوز العلم وخزانه، ودعاة الحق وولاته، الذين حبهم ثواب على الطاعة
ويكفر على الآثام، صلوة متعاقبة متتالية ما اقبل نهار وادبر ظلام، وبعد فيقول اقل العباد
جواد بن سعيد بن جواد لما كان من اجل النعم واشرف القسم استفادة الاحكام الشرعية من الآيات القرآنية
وقد اعتنى العلماء بالبحث عنها والاستنباط منها وتكثرت في ذلك مقالاتهم واختلفت استفاداتهم فبعضهم
يحمل القرآن على ما يريد ويرتكب فيه التأويل البعيد، فهؤلاء لم يجروا على منهاج السداد ولم يسلكوا
طريق الرشاد، والذي هو طريق الحق لاصحابنا الامامية رضوان الله عليهم انهم يتبعون جهة الدلالة على ما
استفادوه من الائمة الاطهار الذين هم مهبط الوحي ومعدن التنزيل او على ما اشتملت عليه من الظاهر
البعيد الذي لا يحتمل التأويل فهم العاملون بالقرآن على التحقيق، السائرون على جادة الطريق المتمسكون
بالثقلين اللذين اخبر النبي صلى الله عليه وآله عنهما بعدم الافتراق، وتبين ان المتمسك بهما مجانب الضلال وا
لشقاق، ثم ان اصحابنا وان بينوا جهة الدلالة في تضاعيف كتبهم الا انه لم يتفق منهم بيان جميع ذلك
في كتاب مفرد بالتدوين ليكون مشتملا على جميع ما يتعلق بكل آية مبينا فيه وجوه الدلالة، ولعمري من نظر
في كتابي هذا بعين الانصاف، وجانب سبيل التعنت والاعتساف، علم انه عديم النظير، وانه من تأييد
العلي القدير، وسميته مسالك الافهام الى آيات الاحكام، والله اسأل الرشاد، وان يجعله ذخرا
ليوم المعاد، ولنذكر قبل الشروع في المقصود ما لا بد من معرفته، قال الشيخ الطوسي رضي الله عنه وارضاه
في تفسيره الموسوم بالتبيان: واعلم ان الرواية ظاهرة في اخبار اصحابنا بان تفسير القرآن لا يجوز الا بالاثر
الصحيح عن النبي ص او عن الائمة ع الذين قولهم حجة كقول النبي ص وان القول فيه بالرأي لا يجوز، وروت العامة
ذلك ايضا عن النبي ص انه قال من فسر القرآن برأيه فاصاب الحق فقد اخطأ، وكره جماعة من التابعين
وفقهاء المدينة القول في القرآن بالرأي كسعيد بن المسيب وعبيدة السلماني ونافع ومحمد بن القاسم وسالم
بن عبد الله وغيرهم، وروي عن عائشة انها قالت لم يكن النبي ص يفسر القرآن الا بعد ان يأتي به جبرئيل، والذي
نقول في ذلك انه لا يجوز ان يكون في كلام الله تعالى وكلام نبيه ص تناقض وتضاد وقد قال الله تعالى انا جعلناه
قرآنا عربيا، وقال بلسان عربي مبين، وقال وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه، وقال فيه تبيان

كل

عليهم السلام

عليهم السلام

في الآيات المتعلقة باحكام الدين
بحمد الله تعالى من ان اجمع كتابا
مشتملا على جميع ما يتعلق بكل آية
مبينا فيه وجوه الدلالة ثم

تفسير التبيان للشيخ الطوسي ره

في تفسير القرآن بالرأي

لا يجوز ان يكون في القرآن وكلام النبي ص

كل شيء، وقال ما فرطنا في الكتاب من شيء، فكيف يجوز ان يصفه بانه عربي مبين وانه بلسان قومه وانه
بيان للناس ولا يفهم بظاهره شيء، وهل ذلك الا وصفه باللغز والمعمى الذي لا يفهم المراد منه الا بعد
تفسيره، وذلك منزه عنه القرآن، وقد مدح الله تعالى اقواما على استخراج معاني القرآن فقال لعلمه الذين
يستنبطونه منهم، وقال في قوم يذمهم حيث لم يتدبروا القرآن ولم يتفكروا في معانيه افلا يتدبرون القرآن
ام على قلوب اقفالها، وقال النبي ص اني مخلف فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي، فبين ان
الكتاب حجة كما ان العترة حجة، وكيف يكون حجة ما لا يفهم به شيء، وروي عنه ع انه قال اذا جاءكم عني حديث
فاعرضوه على كتاب الله فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالفه فاضربوا به عرض الحائط، وروي مثل ذلك عن ائمتنا
وكيف يكون العرض على كتاب الله وهو لا يفهم به شيء، فكل ذلك يدل على ان ظاهر هذه الاخبار متروك، والذي نقول
ان معاني القرآن على اربعة اقسام: احدها ما اختص الله تعالى بالعلم به فلا يجوز لاحد تكلف القول فيه
ولا تعاطي معرفته، وذلك مثل قوله تعالى ان الله عنده علم الساعة الآية، فتعاطي معرفة ما اختص الله تعالى به خطأ،
وثانيها ما يكون ظاهره مطابقا لمعناه فكل من عرف اللغة التي خوطب بها عرف معناها مثل قوله تعالى
ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق، ومثل قوله هو الله احد، وغير ذلك، وثالثها ما هو مجمل لا ينبئ ظاهره
عن المراد به مفصلا مثل قوله اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة، وقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع
اليه سبيلا، وقوله وآتوا حقه يوم حصاده، وقوله وفي اموالهم حق معلوم، وما اشبه ذلك، فان تفصيل
اعداد الصلوة وعدد ركعاتها وتفصيل مناسك الحج وشروطه ومقادير النصاب في الزكوة لا يستخرج
الا ببيان النبي ص او وحي من جهة الله تعالى، فتكلف القول في ذلك خطأ ممنوع منه، يمكن ان يكون الاخبار متناولة
له، ورابعها ما كان اللفظ مشتركا بين معنيين فما زاد عليهما ويمكن ان يكون كل واحد منهما مرادا، فانه لا
ينبغي ان يقدم احد فيقول ان مراد الله تعالى فيه بعض ما يحتمله الا بقول نبي او امام معصوم، بل ينبغي ان يقول ان
الظاهر يحتمل لامور وكل واحد يجوز ان يكون مرادا على التفصيل، والله اعلم بما اراد، ومتى كان اللفظ مشتركا
بين شيئين او ما زاد عليهما ودل الدليل على انه لا يجوز ان يريد الا وجها واحدا جاز ان يقال انه هو المراد
ومتى قسمنا هذه الاقسام نكون قد قبلنا هذه الاخبار ولم نردها على وجه يوحش نقلتها والمتمسكين
بها، ولا منعنا بذلك من الكلام في تأويل الآي جملة، ولا ينبغي لاحد ان ينظر في تفسير آية لا ينبئ ظاهرها
عن المراد مفصلا ان يقلد احدا من المفسرين الا ان يكون التأويل مجمعا عليه فيجب اتباعه لمكان
الاجماع، لان من المفسرين من حمدت طرائقه ومدحت مذاهبه كابن عباس والحسن وقتادة وغيرهم، و
منهم من ذمت مذاهبه كابي صالح والسدي والكلبي وغيرهم، هذا في الطبقة الاولى، واما المتأخرون

تجوزه

طبرسي

فكل احد ينصر مذهبه ويتأول على ما يطابق اصله فلا يجوز لاحد ان يقلد احدا منهم بل ينبغي ان يرجع الى الادلة
الصحيحة اما العقلية او الشرعية من اجماع عليه او نقل متواتر به عمن يجب اتباع قوله ولا يقبل في ذلك خبر واحد
وخاصة اذا كان مما طريقه العلم ومتى كان التاويل مما يحتاج الى شاهد من اللغة فلا يقبل من الشاهد
الا ما كان معلوما بين اهل اللغة شائعا فيما بينهم فاما ما طريقه الاحاد من الابيات الشاذة فانه لا يقطع بذلك
ولا يجعل شاهدا على كتاب الله تعالى وينبغي ان يتوقف فيه ويذكر ما يحتمله ولا يقطع على المراد منه بعينه
فانه متى قطع على المراد كان مخطئا وان اصاب الحق كما روي عنه صلى الله عليه وسلم لانه قال تخمينا وحدسا ولم
يصدر ذلك عن حجة قاطعة وذلك باطل بالاتفاق انتهى ويستفاد من اخره ان القول فيما يدرك
من القرآن بقواعد العربية تخمينا وتشهيا خطاء ايضا وان اصاب وقد اشار اليه السيد الشريف
ايضا في حاشية الكشاف عند بيان علم التفسير قال وينقسم الى تفسير وهو ما لا يمكن ادراكه معنى
الا بالنقل كاسباب النزول والقصص فهو ما يتعلق بالرواية والى تاويل وهو ما يمكن ادراكه بقواعد
العربية فهو ما يتعلق بالدراية فالقول في الاول بلا نقل خطاء وكذا القول في الثاني بمجرد التشهي
وان اصاب فيهما هذا وقد يظهر من كلام الشيخ ره ان اللفظ اذا احتمل وجوها ولم يذكر المتقدمون الا وجها
واحدا منها لم يجز ان يحمل الاية عليه من تأخر عنهم والظاهر جوازه وقد صرح به السيد المرتضى ره في الذريعة قال
والذي يوضح عما ذكرناه انا اذا تاولنا قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة على ان المراد بها الانتظار
لا الرؤية وفرضنا انه لم ينقل عن المتقدمين الا هذا الوجه دون غيره جاز للمتاخر ان يبطل هذا التاويل
ويذهب الى ان المراد انهم ينظرون الى نعم الله تعالى لان الغرض في التاويلين جميعا انما هو ابطال ان يكون
الله تعالى في نفسه مرئيا والتاويلان معا مشتركان في دفع ذلك ويقوم كل واحد مقام صاحبه في الغرض
المقصود وجريان التاويلات مجرى الادلة في انه يغني بعضها عن بعض ثم قال وقد خالف في هذا المذهب
انتهى وهو جيد غير ان مراده بالمذاهب بعضها فان المخالف في ذلك بعض العامة واما اكثرهم فمعترفون
بان استنباط المعاني على قوانين اللغة العربية مما لا قصور فيه بل يعتقدونه فضلا وكمالا كما يعلم من تتبع
كلامهم ولو حمل كلامه على ان المراد بالحكم عدم الرؤية لتم ما قلناه ايضا اذ ليس المخالف في ذلك الجميع فالى
نحن الان شارعون في المقصود مستمدين من الواحد المعبود **كتاب الطهارة وفيه ايات الاولى**
يا ايها الذين امنوا تخصيص المؤمنين بالخطاب لانهم المنتفعون به المتهيئون للامتثال كما وقع ذلك في اكثر
الاحكام والا فالكفار عندنا مخاطبون بالفروع كما ثبت في محله **اذا قمتم الى الصلوة** اذا اردتم القيام اليها
من باب اطلاق الملزوم على اللازم او المسبب على السبب فان فعل المختار يلزمه الارادة ويتسبب عنها ونحو

فاذا

فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله والفائدة في التعبير عن الارادة بالفعل التنبيه على ان من اراد العبادة ينبغي ان
يبادر اليها بحيث لا يتخلف الفعل عن ارادتها او اذا قصدتم الصلوة لان التوجه الى الشيء والقيام اليه قصد له
او اذا قمتم قياما متهيئا الى الصلوة **فاغسلوا وجوهكم** باجراء الماء عليها حتى يسيل سواء كان ذلك بنصب
الماء على العضو او غمسه فيه كما هو الظاهر من معناه ونقل عن ابي الفتح انه على تخليل ما يمنع وصول الماء
الى العضو بدونه تجب لوجوب ما يتوقف عليه الواجب اما وجوب الدلك فغير ظاهر لعدم دخوله في الغسل
واوجبه بعض اصحابنا بالدليل من خارج دل عليه والظاهر عدمه مع ان العدم كانه لا يكون اجماعا
فظاهر الاية وجوب الوضوء على كل قائم الى الصلوة وان لم يكن محدثا لظهور اذا في العموم عرفا وان لم يكن
لغة ولان الظاهر ان القيام اليها علة فيثبت الحكم مع ثبوتها كما حقق في الاصول والاجماع على خلافه وفي
الاخبار المتظافرة من الجانبين دلالة عليه ولعل الامر هو الوجوب لتخصيصها بالمحدث لا ما قيل ان ذلك
كان في بدء الاسلام ثم نسخ واختص بالمحدث لما اشتهر منهم ان المائدة اخر القرآن نزولا فحللوا حلالها
وحرموا حرامها مع ان في تحقيق النسخ تاملا بل هو الى التخصيص اقرب الا ان يراد نسخ الوجوب عن المتطهرين
الظاهر من عموم الاية فعمومه بالنسبة اليهم منسوخ لا مخصوص فتامل ويحتمل ان يكون الامر للندب
والظاهر انه ذهب على تقدير كون الامر للمتطهرين اذ الوجوب بالنسبة للمحدثين مما لا يرتاب فيه اما كون الامر
شاملا للفريقين المحدثين على وجه الوجوب والمتطهرين على وجه الندب فقد منع منه في ... نظرا الى انه
تناول للكلام لمعنيين مختلفين من باب الالغاز والتعمية ولو قيل ان استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي
مجاز والمجاز لا يكون الغازا ولا تعمية لقلنا بعد تسليم صحة ذلك فانما هو لعدم القرينة اذ المجاز لابد فيه
من القرينة ولا قرينة على ذلك التقدير وليس المراد بالالغاز سوى ذلك والوجه ماخوذ من المواجهة وهو
اسم للعضو المعلوم وتحديده غير ظاهر من الاية بل في الاخبار دلالة عليه روى زرارة في الصحيح عن ابي جعفر ع
قلت له اخبرني عن حد الوجه الذي ينبغي ان يوضأ الذي قال الله عز وجل فقال الوجه الذي امر الله عز وجل بغسله
الذي لا ينبغي لاحد ان يزيد عليه ولا ينقص منه ان زاد عليه لم يوجر وان نقص منه اثم ما دارت عليه الابهام
والوسطى من قصاص شعر الرأس الى الذقن وما جرت عليه الاصبعان مستديرا فهو من الوجه وما سوى ذلك
فليس من الوجه فقال الصدغ من الوجه فقال لا ومقتضاه ان طول الوجه من شعر الرأس الى الذقن وعرضه
ما دارت عليه الاصبعان وقد يستفاد من عدم وجوب غسل الصدغ عدم وجوب غسل العذار
وهو الشعر الثابت على العظم الناتي الذي يتصل اعلاه بالصدغ مع ان الاصبعين لا تصلان اليه غالبا وقد
صرح العلامة في المنتهى بعدم استحباب غسله بل قال يحرم اذا اعتقده ويظهر من ذلك عدم وجوب غسل

البياض الذي بين الاذن والعذار بطريق اولى اما العارض وهو الشعر المنحط عن القدر المحاذي للاذن فقد قطع
جماعة بوجوب غسله ولعزون بعدمه ويمكن القول بوجوب بعضه وهو ما اشار التحديد المذكور دون ما خرج
منه اما مواضع التحذيف فالظاهر وجوب غسلها وتمام ما يتعلق بذلك يعلم من الفروع ومقتضى اطلاق
الغسل جواز غسل الوجه من اعلاه واسفله وهو قول اكثر العامة واكثر ذهب بعض اصحابنا نظرا الى ان
الامر الكلي يقتضي الخروج عن العهدة بفعل اي جزء كان من جزئياته واعتبر الباقون وجوب البداءة من
الاعلى اما لان الفرد المتعارف في الغسل ينصرف الاطلاق اليه دون ما عداه واما لدلالة الاخبار على تعينه
وعدم الخروج من العهدة بدونه وفي كلا الوجهين بحث وقد يستفاد بعض علمائنا من الآية وجوب النية
في الوضوء نظرا الى ان المراد الغسل لاجل الصلوة اذ هو المفهوم عرفا من قولك اذا لقيت الامير فخذ اهبتك
واذا لقيت الاسد فخذ سلاحك اي لاجل لقائهما ولا معنى لفعله لاجل الصلوة الا ارادة استباحتها
وهو المعني بالنية وفيه نظر لانه ارادة ذلك عرفا وانما المفهوم منه انك اذا لقيت الاسد بلا سلاح ولا
تقدم الى الصلوة الا متطهرين ومن ثم لو كان متطهرا كفاه في امتثال الامر ولو كان المطلوب ايقاعه لاجله لم
يكف وبالجملة فدلالة الاية على وجوب النية غير ظاهرة وان كانت الدلالة معلومة من محل اخر **وايديكم الى
المرافق** مرفق بكسر اوله وفتح ثالثه او بالعكس مجمع عظمي العضد والذراع سمي به لانه يرتفق به في الاتكاء
ونحوه ولا دلالة في الآية على ادخاله في غسل اليد فان الغاية قد تدخل في الحكم تارة وقد تخرج اخرى كقولك
حفظت القرآن من اوله الى اخره وقوله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة ودعوى دخول الحكم اذا لم
تتميز عن المغيا بمفصل محسوس موقوفة على الثبوت وغاية ما يقتضيه عدم التميز ادخاله احتياطا وليس الكلام
فيه وكون الى بمعنى مع احيانا نحو ويزدكم قوة الى قوتكم انما يجري لو ثبت كونها هنا كذلك وهو غير ثابت ونحن
انما استفدنا وجوب غسل المرافق مع اليدين من بيان ائمتنا قولا وفعلا وقد اطبق جماهير الامة على دخول
في الغسل وانما خالف في ذلك جماعة من العامة لا اعتداد بهم ولا بخلافهم هذا وكون الى لانتهاء الغاية لا يقتضي
تعيين الابتداء من الاصابع كما اختاره جماعة من العامة لان اليد لما كانت تطلق على ما تحت الزند وما تحت
المرفق وما تحت المنكب اقتضى الحال بيان حد المغسول منها لا ان الغسل نحو عبارته ان تقول لغلامك اخضب
يدك الى المرفق وللصيقل اصقل سيفي الى القبضة فان المراد تحديد المصقول لا نهاية الصقل حتى لو ابتدا
من القبضة لم يكن ممتثلا فلعل هنا الاية صالحة لكل من الوجهين والامتثال بها يتحقق على كل من التقديرين
ومن ثم ذهب بعض اصحابنا الى ذلك ومن اوجب الابتداء من المرفق فانما استفاده من دليل خارج عن
الاية وهو الاخبار الواردة عن الائمة الاطهار عليهم السلام والتفصيل في محله **وامسحوا برؤسكم** المسح ان يبل

الحل

الحل بالماء من غير ان يسيل والباء للتبعيض وتجيئها له في اللغة العربية مما اعترف به محققو النحاة والمفسرين
وصرح الاصمعي بانها في قوله تعالى عينا يشرب بها عباد الله للتبعيض ووافقه في ذلك جماعة ومن انكر مجيئها فيه
فلا عبرة بقوله لانها كالشهادة على النفي وهي غير مسموعة في مقابلة الشهادة على الثبوت ومما يدل على
كونها للتبعيض هنا صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام حيث قال ان المسح ببعض الرأس لمكان الباء
للحديث وقيل انها مزيدة والمراد امسحوا رؤوسكم فالرأس حقيقة في الجميع فتدل الحكم المعلق عليه
وبهذا اخذ مالك فاوجب الاستيعاب وفيه نظر للفرق الظاهر بين قولك مسحت براس اليتيم ومسحت
راسه حيث ان الاول في تقدير الصق المسح برؤسكم وهو لا يقتضي استيعابا بخلاف الثاني اذ هو بمنزلة
اغسلوا وجوهكم وقد اختلف العلماء في البعض الذي يجب مسحه فالذي يذهب اليه اصحابنا ما يصدق
عليه الاسم قليلا كان او كثيرا واليه يذهب الشافعي ايضا غير ان اصحابنا يخصون مسح البعض بمقدم
الرأس لروايات واردة عن ائمة الهدى عليهم السلام دالة على ذلك واوجب الحنفية مسح ربع الرأس لما روي عنه عليه السلام
انه مسح على ناصيته قريبا من الربع والرواية غير معلومة الصحة ولو سلم لامكن ان يكون ذلك لكونه احد
افراد الواجب لا لتعينه هذا وليس في الاية اشعار بوجوب كون المسح ببقية بلل الوضوء بل ظاهرها
الاطلاق فيه وفي المسح بالماء الجديد ومن ثم ذهب جماعة الى ذلك واختاره بعض علمائنا المتاخرين
ومن عين كونه ببقية البلل استفاده من النصوص المعتبرة الاسناد الدالة عليه وهو يوجب تقييد
اطلاق الاية ولا ينافي ذلك ورود بعض الاخبار بجواز المسح بالماء الجديد لان ذلك محمول على التقية
او الضرورة كما يعلم من محله اما تقدير المسح بثلث اصابع كما هو اختيار المرتضى ره وجماعة من الاصحاب
فلا دليل عليه بل اطلاق الاية يدفعه ويزيده توضيحا ما في صحيحة الاخوين عن الباقر عليه السلام قال فاذا مسحت
بشيء من راسك او بشيء من قدميك ما بين كعبيك الى اطراف الاصابع فقد اجزأ وظاهر ان الشيء يشمل
ما هو اقل من ذلك **وارجلكم الى الكعبين** قرأ حمزة وابن كثير وابو عمرو وابو بكر عن عاصم بجر الارجل وقرأ
الكسائي ونافع وابن عامر وحفص عن عاصم بنصبها وقد اختلفت الامة في حكمها فاصحابنا الامامية
وجماعة من العامة على ان حكمها المسح وهو المستفاد من ظاهر الاية اما على تقدير الجر فظاهر لانه عطف
على الرؤوس الممسوحة فيلحقها حكمها واما على تقدير النصب فلانها معطوفة على محل الرؤوس لكونها في
والعطف على المحل شائع في كلام العرب وشواهده اكثر من ان تحصى وعليه يحمل قول الشاعر فلسنا بالجبال
ولا الحديدا ونحوه واستدل صاحب الكشاف بقراءة النصب على ان الارجل مغسولة عطفا على الوجوه وايده
بالسنة الشائعة وعمل الصحابة وقول اكثر الائمة والتحديد اذ المسح لم يحد وفي كل من ذلك نظر اما عطفها

على الوجوه فبعيد جداً لا يقع مثله في كلام احاد الناس فكيف القرآن العزيز الذي هو قرآن عربي غير ذي عوج
وذلك لان الجملة المامور فيها بالغسل قد انقضت وتم حكمها ظاهراً بالامر بالمسح في الجملة الثانية ولا يجوز
بعد انقطاع حكم الجملة الاولى ان يعطف عليها وما نحن فيه الا مثل قول القائل ضربت زيداً وعمراً واكرمت
خالداً وبكراً بجعل بكر معطوفاً على زيد لقصد الاعلام بانه مضروب لا مكرم ولا يخفى انه لو وقع مثله في كلام لا
ستهجن عند اهل اللسان ونبت عنه طباعهم واشمأزت عنه اسماعهم فكيف يجوز حمل القرآن
المجيد عليه واضعف من ذلك حكم بعضهم باضمار عامل ناصب للارجل سوى الفعلين المذكورين
في الاية فان التقدير خلاف الاصل ضعيف في الكلام ولو جاز في كتاب الله على ضعفه وبعده في سائر الكلام
فانما يجوز اذا استحال الحمل على الظاهر وانسد الطريق الا اليه وانتفت المندوحة عنه وقد عرفت الغنا
عن ذلك ثم ما يبين بالمتواترات انه عمل الصحابة بعد ذلك فان من الصحابة عبد الله بن عباس
وعبد الله بن عمر وانس وجمع كثير منهم مسحوا على ارجلهم في الوضوء بل انكروا على من غسلها وروايات اهل
البيت الذين هم مهبط الوحي ومعدن التنزيل متواترة بالمسح وهم اعرف بشريعة جدهم من الاجانب
وليس وجود التحديد في المغسول دليلاً على ما قاله بل يعرف الدلالة على ما ذهبنا اليه اقرب لحصول التقابل
بين المغسولين والممسوحين في كون الاول منهما غير محدود والثاني محدود وكذا في الاخيرين ليحصل تناسب المتعاطفين
من هذا وقد اضطرب القائلون في توجيه قراءة الجر فقال بعضهم ان الارجل فيها معطوفة على الوجوه
المغسولة لكنها جرت بالجوار قالوا ونظيره كثير في القرآن والشعر كقوله تعالى عذاب يوم اليم بالجر على
الجوار مع كونه صفة العذاب وحور عين بالجر في قراءة حمزة والكسائي فانه على الجوار اذ هو معطوف
على ولدان مخلدون لا على اكواب واباريق كما سيجيء وقولهم جحر ضب خرب وللنحاة باب واسع في
ذلك ويرده ان جر الجوار ضعيف جداً حتى ان اكثر اهل العربية انكروه ومن ثم لم يذكره صاحب
الكشاف في توجيه قراءة الجر ومن جوزه فقد اعتبر فيه شرطين الاول عدم تأديته الى الالتباس على السامع
كما في الامثلة المذكورة فان الاليم انما هو للعذاب والخرب للجحر ونحو ذلك والثاني ان لا يكون معه
حرف العطف والشرطان فيما نحن فيه مفقودان اما الاول فللالتباس حكم الارجل بسبب تكافؤ احتمال
الجر بالجوار المقتضي للغسل وبالعطف على الاقرب المقتضي للمسح واما الثاني فظاهر ولو قيل ان وحور
عين مجرور بالجوار على ما عرفت مع وجود حرف العطف وليست معطوفة على اكواب واباريق اذ ليس
المعنى ان الولدان يطوفون عليهم بالحور بل على ولدان لانهن طائفات بانفسهن وقد جاء ايضاً في
قول الشاعر فهل انت ان ماتت اتانك راحل الى آل بسطام بن قيس فخاطب بعطف خاطب على راحل

وجرة بجوار قيس فانا نقول لما ذكرتم لقلنا الحكم بكون الجر في حور عين بالجوار بعيد جداً وانما جرى بالعطف
على جنات اي هم في جنات ومصاحبة حور عين او على اكواب اما الان معنى يطوف عليهم ولدان مخلدون
باكواب ينعمون باكواب كما في تفسير الكشاف وغيره او لانه يطاف بالحور نفسها عليهم مثل ما يجاء بسراري
الملوك اليهم على ما قاله الكواشي وغيره ودعوى كونهن طائفات بانفسهن لا مطافاً بهن لم تثبت
برواية ولا يشهد لها دراية واما البيت فبعد تسليم كونه من قصيدة مجرورة القوافي لا نسلم كون
لفظة خاطب فيه اسم فاعل فيجوز ان يكون فعل امر اي فخاطبني ولجئني من سوالي سلمنا كونها اسم
فاعل لكن نمنع كونها مجرورة اعراباً ويجوز ان تكون مرفوعة واين من نقلها مجرورة [illegible] الاقواء
في شعر العرب العرباء كثير حتى قيل انه لم يوجد لهم قصيدة سالمة عنه صرح بذلك كثير من العلماء
سلمنا كونها مجرورة بالجوار لكن لا يلزم من وقوع جر الجوار مع العطف في الشعر جوازه في غيره
اذ يجوز في الشعر لضرورة الوزن او القافية ما لا يجوز في غيره فلا يقاس عليه ووجه صاحب قراءة
الجر ان المراد غسلها حقيقة وعطفها على الرؤوس الممسوحة لا للمسح بل لينبه على وجوب الاقتصاد في صب
الماء عليها لكونها مظنة للاسراف المذموم المنهي عنه ولا يخفى ما فيه من التعسف البعيد والتمحل الشديد
فان كل واحدة من اللفظتين في اللغة والشرع لمعنى مخالف للاخر وقد فرق تعالى بين الاعضاء المغسولة
والممسوحة فكيف يكون معنى الغسل والمسح واحداً على انا نقول من هذا الذي قال انه يجب الاقتصاد في غسل
الرجلين من غير سرف ومتى يتعقل المخاطب بعد عطفها على الرؤوس الممسوحة وجعلها معمولة لفعل المسح
ان المراد غسلها غسلاً يسيراً اشبه بالمسح والعجب انه في اول الاية لم يحمل الامر على الوجوب والندب
تحرزاً عن الالغاز والتعمية ولا يخفى انهما فيما ذكره ههنا اشد واكثر وكلامه كالمتناقض وقد ينقل عن الاخفش
انه قال الارجل معطوفة على الرؤوس في اللفظ مقطوع عنه في المعنى كقوله علفتها تبناً وماءً بارداً
والمعنى وسقيتها ماء بارداً ولا يخفى انه تقدير مخالف للاصل من غير موجب فتامل **تنبيه** ظاهر امره جل
وعلا المكلفين بفعل الوضوء يقتضي مباشرة المكلف افعال الوضوء بنفسه اذ الظاهر من الامر بفعل
ارادة قيام المامور به على الخصوص فان الاسناد على الحقيقة والمجاز خلاف الظاهر يتوقف على القرينة
الصارفة وهي ههنا غير معلومة فعلى هذا لا يجوز التولية في الوضوء ولا المشاركة في فعله وهو مذهب
علمائنا الا من شذ وجوزها العامة وهي حجة عليهم اما استفادة الترتيب بين اعضاء الوضوء منها وا
لموالاة بينها فغير معلومة ومما استدل به بعض علمائنا من جهة دلالة الفاء على تعقيب غسل الوجه للقيام
الى الصلاة ومتى ثبت وجوب تقديم غسل الوجه ثبت الترتيب في الباقي لعدم القائل بالفصل

بعيد فان المفيد للتعقيب هي العاطفة لا الجزائية ولو سلم فانما تفيد تعقيب القيام الى الصلوة بالافعال
المذكورة كانه قال اذا قمتم الى الصلوة فتوضؤوا ولا دلالة في شئ على الترتيب الا ان يقال ان الواو للترتيب
ومعه لا حاجة الى التمسك بالفاء وحاول بعضهم استفادته من الاية بوجه اخر حاصله انه قد تقرر في العربية
ان العامل في المتعاطفين واحد وهو هنا فعل الغسل المغيا بالمرفقين فليس بعد غسلهما غسل والوجه
مغسول فيكون غسله قبلهما ولا يجوز ان نقول اغسلوا لكلون كلمة الى غاية لم وجه لما عرفت من اتحاد
العاملين فيهما وكذا نقول في فعل المسح الواقع على الراس والرجلين وفيه نظر اذ لا نسلم مقدماته سلمنا لكن
لا دلالة فيها على تقديم اليد اليمنى على اليسرى بل ولا تقديم المغسولات على الممسوحات بل ولا تقديم الوجه على
اليدين اذ يتحقق ما ذكر بتوسط الوجه بينهما وكذا لو وسط مسح الراس بين مسح الرجلين على انا قد ذكرنا
سابقا ان الى لانتهاء المغسول لا الغسل بعد ما سافر في الجملة بل غير منطبق على ما ذهب اليه الاكثر من
وجوب الابتداء بالمرفقين فلا يصار اليه وبالجملة استفادة الترتيب من الاية بعيدة نعم يثبت وجوبه
عندنا بدليل من خارج كاجماعنا وتظافر اخبارنا به ثم ان تخصيص بعض الافعال بالغسل وبعضها
بالمسح ظاهر في عدم اجزاء احدهما عن الاخر لان التفصيل قاطع الشركة نعم يمكن ان يشترط في صحة المسح عدم
تحقق مسمى اقل الغسل والا صدق الغسل فلا يجزي عن المسح واجيب بان المقابلة جاز ان تكون باعتبار
القصد والنية فلا يضر خلافه او باعتبار عدم جواز المسح في المغسول كذا قيل وفيه نظر او باعتبار عدم
جواز بعض افراد الغسل في الممسوح كالغسل المشتمل على الدلك ونحوه ويدل على ذلك صدق اسم المسح
في صورة تحقق اقل الغسل لغة وعرفا والسكوت عن مثله في الاخبار الواردة باطلاق المسح بالبلة الباقية
من غير استفصال بكونها قليلة غير جارية اولا وكذا الاخبار الدالة على بيان وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مع ان
الغالب ان الجريان لا ينفك عن اليد بعد الفراغ من غسل العضو ولم ينقل في شئ من الاخبار انهم عليهم السلام
جففوا الرطوبة الزائدة عن ايديهم ثم مسحوا بعد ذلك ولا توضح البيان مع انه مما تعم به البلوى ولو كان
مثله مراد او لم يبين لكان اغراء وتاخير البيان عن وقت الحاجة وهو يمنع الدليل على الجواز فتامل والاحتياط
واضح وان كنتم جنبا فاطهروا يحتمل عطفه على جملة الشرط الواقعة في صدر الاية فلا يكون مندرجا
تحت القيام الى الصلوة ويكون الكلام في قوة يا ايها الذين امنوا ان كنتم جنبا فاطهروا بالاغتسال وعلى
هذا فيها دلالة على وجوب الغسل لنفسه بمجرد حصول سببه وان لم يجب مشروطا بالطهارة ويكون الفرق
بين الوضوء والغسل من حيث وجوب الاول بوجوب القيام الى الصلوة دون الثاني ظاهرا من الاية ويؤيد
هذا قولهم عليهم السلم اذا التقى الختانان وجب الغسل وقول الباقر ع اذا ادخله فقد وجب الغسل والمهر

الغسل واجب لنفسه

والرجم

والرجم واشتمال ذلك واطلاق الوجوب شامل لتشغل الذمة بشروط الطهارة وغيره ولان وجوب الرجم والمهر
يعم الاوقات فيكون الغسل كذلك فيجري الكل على نسق واحد والى هذا ذهب بعض علمائنا ويحتمل عطفه
على جزاء الشرط الاول ويكون الكلام في قوة اذا قمتم الى الصلوة فان كنتم محدثين فتوضؤوا وان كنتم جنبا
فاغتسلوا فيكون الغسل بمثابة الوضوء في اعتبار وجوبه لوجوب مشروط ويؤيده صحة ان الكلام
على وتيرة واحدة اذ صدر الاية اقتضى الوجوب لغيره فيجريها كذلك اجماعا فناسب كون الوسط كذلك
والا لم تتناسق المتعاطفات في الاية وفي الاخبار دلالة على ذلك ايضا وقد يرجح هذا بذهاب الاكثر اليه
والاخبار السابقة مقيدة لوجوب المشروط كما هو في غيرها اذ المطلق يحمل على المقيد ويتفرع على الخلاف نية
الوجوب مع خلو الذمة عن مشروط بالطهارة وعدمها وحكموا ان لا يتضيق الا بتضيق وقت المشروط او
بظن الموت في جزء من الوقت يجب عليه الاتيان به قبله ولو ترك عصى والمراد بالتطهير المتعلق بجميع البدن
لانه تع امر بالتطهير على الاطلاق غير معين بعضو مخصوص فاقتضى ذلك تطهير الجميع وكيفية تفاصيله
وما يتعلق به من الاحكام تعلم من كتب الفروع وان كنتم مرضى الظاهر انه عطف على محذوف والكلام في قوة
اذا قمتم الى الصلوة وكنتم محدثين حاضرين قادرين على استعمال الماء فان كنتم محدثين بغير الجنابة فتوضؤوا
او جنبا فاطهروا وان كنتم مرضى يضركم معه استعمال الماء او يوجب العجز عن السعي اليه وعن استعماله والاية
وان كانت مطلقة في المرض الا انها مقيدة بذلك للدليل او على سفر اي مسافرين لما ان الغالب
في السفر عدم الماء او جاء احد منكم من الغائط وهو كناية عن الحدث الاصغر الخارج من احد السبيلين
اذ الغائط المكان المنخفض من الارض وكان يقصد عند الحدث مكانا منخفضا تغيب فيه اشخاصهم عن
الرائين فكني به عن الحدث او لامستم النساء كناية عن الحدث الاكبر اذ المراد جامعتم كما هو المنقول
عن ائمة الهدى صلوات الله عليهم ويؤيده وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن والمراد بالجماع واللمس
والمس واحد كما قال اهل اللغة وقد نقل الخاصة والعامة عن ابن عباس انه قال ان الله حيي كريم يعبر عن مباشرة
النساء بملامستهن والى هذا يذهب ابو حنيفة ايضا وقال الشافعي ان المراد مطلق اللمس لغير محرم وخصه
مالك بما كان عن شهوة وهما بعيدان فلم تجدوا ماء عطف على وان كنتم ويتعلق الجزاء الذي هو
الامر بالتيمم عند عدم الماء بالاحوال الاربعة وان المرضى اذا عدموا الماء لضعف حركتهم وعجزهم عن
الوصول اليه فرضهم التيمم وكذلك المسافر اذا عدموه لبعده وكذا المحدثون اصغر او اكبر اذا لم يجدوه
لبعض اسبابه فيكون المراد بعدم وجدان الماء عدم التمكن من استعماله وان كان موجودا اذ الممنوع منه
كالفاقد فهو غير موجود بالنسبة اليه ويحتمل كون او في قوله او جاء بمعنى الواو والمعنى ان كنتم مرضى او مسافرين

من

الاشتباه الناشئ بالتجنيس

وجاء احدكم من الحدث الاصغر او الاكبر ويرجح الاول باشتماله على حكم الحاضر العادم للماء فان فرضه التيمم
لما عرفت بخلاف الثاني ثم ان الظاهر من الكلام عدم وجدان ما يكفي للطهارة التي هو مخاطب بها المطلق
فلو وجد ما لا يكفي بعض اعضائه كان بمثابة العدم ففرضه التيمم وخالف فيه بعض العامة فاوجب استعمال
ذلك الماء في بعض الاعضاء والتيمم للباقي وهو ضعيف ويؤيد ما قلناه قوله تعالى في كفارة اليمين فمن
لم يجد فصيام ثلثة ايام وقد حكم الجميع بانه لو وجد الطعام اقل من العشرة انتقل فرضه الى الصوم وهذا
بخلاف ما لو وجب على المكلف طهارتان ووجد من الماء ما يكفي لاحديهما فانه يستعمله ويتيمم للاخرى لكون كل
منهما منفصلة عن الاخرى **فتيمموا صعيدا طيبا** فتعمدوا واقصدوا شيئا من الصعيد طاهرا وقد اختلف
كلام اهل اللغة في الصعيد ففي الصحاح انه التراب ونقل ابن دريد في الجمهرة عن ابي عبيدة ونقل في ق
عن الزجاج انه وجه الارض ترابا كان او غيره وانه لا يعجز التراب عليه وقريب منه نقل الجوهري عن ثعلب
ومن هنا نشاء الخلاف في جواز التيمم على الحجر مع وجود التراب فالاكثر من اصحابنا على الجواز نظرا الى انه
من الصعيد ويؤيده ظاهر قوله تعالى صعيدا زلقا والمراد الصخر الاملس ووافقهم في ذلك ابو حنيفة واصحابه
وذهب آخرون منهم الى عدم الجواز نظرا الى عدم دخوله في اسم الصعيد واليه ذهب الشافعيه
وقد يرجح بقوله **فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه** اي من بعضه كما هو مقتضى من التبعيضية وظاهر ان
هذا لا يتاتى في الحجر الذي لا تراب عليه وقول الاولين ان من لابتداء الغاية بعيد بل ادعى صاحب
الكشاف انه لا يفهم احد من العرب من قول القائل مسحت براسه من الدهن ومن التراب الا معنى التبعيض وقوله
فيما يتعلق بالعربية مقبول اذا لم يكن له معارض ويؤيد كونها للتبعيض ما في صحيحة زرارة عن الباقر ع
في حديث طويل قال فيه ثم قال فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم فلما ان وضع الوضوء
عمن لم يجد الماء اثبت بعض الغسل مسحا لانه قال بوجوهكم ثم وصل بها وايديكم منه اي من ذلك التيمم لانه
علم ان ذلك اجمع لم يجر على الوجه لانه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف ولا يعلق ببعضها الحديث و
المراد بقوله من ذلك التيمم المتيمم به كما يعطيه ما بعده ومما ذكرنا يظهر اشتراط علوق شيء من التراب باليد
ولا يجزي بدونه فقول العلامه ان الاية خالية عن اشتراط العلوق لان لفظة من فيها مشتركة بين التبعيض
وابتداء الغاية ولا اولوية في الاحتجاج بها مدفوع بما قلناه وما قيل انه لو كان المراد ذلك لما اجمل في
الاية الواقعة في سورة النساء حيث لم يذكر لفظة من فيها ولانه لا يعتبر العلوق في اليد لمسح اليد اجماعا
فكذا الوجه مدفوع بان المطلق يحمل على المقيد والمراد العلوق لمسح الوجه لان التعليق بالمجموع يكفي
فيه الامتثال بالنسبة الى بعض اجزائه او الخروج بالاجماع والا لم يكن بد من القول به وقد يؤيد هذا القول

ما اشتهر

اذا تيمم [illegible] السيد [illegible] يجب اعادة الصلوة على العاجز [illegible] الظاهر الاية [illegible] ذكر الارض والصعيد [illegible] وذكر [illegible] الاية [illegible] الصلوة [illegible] وجه الاعاده جو

ما اشتهر من قوله ص لبعض اجزائه او الخروج بالاجماع والا لم يكن بد من القول وقد يؤيد هذا القول ما اشتهر
جعلت لي الارض مسجدا وطهورا وترابها طهورا ولو كانت الارض بتمامها طهورا وان لم تكن ترابا لكان ذكر
التراب واقعا في غير محله اذ الكلام في بيان الامتنان على الامة بالتخفيف والتسهيل ومما ينافي هذا القول
ما في الاخبار الدالة على استحباب نفض اليدين بعد الضرب فان ذلك يعطي عدم اشتراط العلوق
والا لما رضي به الزوال لان استحباب النفض للازالة تعليل بانه يوجب تشويه الوجه من الاجزاء الترابية
اللاصقة باليدين فان الظاهر ان تلك الاجزاء الصغيرة الغبارية لا تتخلص باجمعها من اليدين بمجرد
النفض ولا يدل الدلالة على استحباب المبالغة في النفض حتى لا يبقى شيء من تلك الاجزاء لاصقا بشيء من
اليدين ثم ان ظاهر الاية قد يشعر بان اول افعال التيمم مسح الوجه لعطفه بالفاء المتعقب لقصد الصعيد
من دون توسط الضرب فيتايد بها ما ذهب اليه العلامه في النهاية من جواز مقارنة نية التيمم لمسح الوجه
على ان الضرب على الارض بمثابة اغتراف الماء في الوضوء والمشهور بين الاصحاب ان الضرب على الارض
اول افعاله لتمام قصد الصعيد عليه ولا يبعد استفادة ذلك من عموم الاخبار المبينة للتيمم وحيث بينا
سابقا ان الباء للتبعيض كان مقتضى الاية وجوب مسح بعض الوجه وبعض اليدين والخروج عن العهدة
بذلك لا الجميع كما قاله ره في حكمه في الوضوء بمسح البعض لدلالة الباء عليه وعلى هذا اكثر اصحابنا وفي الاخبار
دلالة على ذلك ايضا وذهب علي بن بابويه الى وجوب استيعاب الوجه واليدين الى المرفقين نظرا الى
بعض ظواهر الاخبار وخير المحقق بين الامرين لورود الروايات بكل من الوجهين والتحقيق ان اختلاف الاخبار
يوجب سقوطها والرجوع الى ظاهر الاية والعمل بما يطابقها وقد يستفاد من الاية الاكتفاء بالضربة الواحدة
على الارض لمسح الوجه واليدين سواء كان ذلك التيمم بدلا عن الوضوء او الغسل ويؤيد ذلك بعض
الاخبار المعتبرة الاسناد ومن اوجب الضربتين فانما استفاده من خارج الاية كالاخبار الدالة عليه
ولا يبعد القول بالتخيير جمعا بين الادلة وتمام ما يتعلق بذلك يعلم من الفروع وقد استدل بعضهم
بقوله تعالى فلم تجدوا ماء على وجوب طلب الماء غلوة سهم في الحزنة وغلوتين في السهلة والدلالة بعيدة
والخبر الذي دل على ذلك ضعيف نعم يجب الطلب ليحصل العلم بعدم الماء في رحله وحواليه كما يظهر من
الاخبار الصحيحة ايضا ويعلم ذلك من رحلها هذا وفي ايجاب التيمم مع عدم وجدان الماء على الاطلاق دلالة
واضحة على عدم جواز الوضوء بالمضاف مطلقا وابو حنيفة واصحابه جوزوا بنبيذ التمر مع عدم الماء
الا كان تحلوا او فارسا ووافقه الحلبي في عدم الجواز اذا غلا او اشتد وقذف بالزبد وجه الدلالة انه
تعالى اوجب التيمم عند عدم الماء المطلق ووجود المضاف غير وجوده المطلق فانتفت الواسطة ويؤيد

ووجوب النية في التيمم كالوضوء

واعلم ان اكثر العلماء اوجبوا النية في التيمم بظاهر قوله تعالى فتيمموا لان القصد لطلب الطهارة من القصد النية وقال بعضهم لا تجب النية في التيمم وهو بعيد جدا جو

في ايجاب افعال التيمم خلاف

من الاخبار ما رواه ابو بصير عن الصادق عليه السلام والباقر عليهما السلام في الرجل يكون معه اللبن ايتوضأ منه للصلوة قال
لا انما هو الماء والصعيد نفي ان يكون غير الماء المطلق والتراب مطهرا وهو يستلزم نفي التطهير بالمضاف :
احتج ابو حنيفة على قوله بما رواه ابو زيد عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لابن مسعود ليلة الجن هل معك ماء
يا ابن مسعود فقال لا الا نبيذ التمر في اداوة فقال ثمرة طيبة وماء طهور فاخذ وتوضأ به والجواب
من وجوه الاول ان ابا يوسف من اصحاب ابي حنيفة لم يصحح هذا الحديث ولو كان صحيحا لما خفي عليه وثانيا
ان راويه وهو ابو زيد مجهول وثالثا ان عبد الله بن مسعود سئل هل كنت مع رسول الله صلى الله عليه وآله ليلة الجن فقال
ما كان معه احد منا ووددت اني كنت معه ورابعا انه يحتمل ان يكون المراد بالنبيذ فيه ماء ترك فيه قليل
التمر بحيث ازال الملوحة للماء ولم يبلغ الشدة الحاصلة في النبيذ وفي اخبارنا ما يدل على ذلك روي عن الصادق عليه السلام
انه قال ان اهل المدينة شكوا الى رسول الله صلى الله عليه وآله تغير الماء وفساد طبايعهم فامرهم ان ينبذوا فكان الرجل
يامر خادمه ان ينبذ ويعمد الى الكف من التمر فيقذف به في الشن فمنه شربه ومنه طهوره فقيل وكم كان
عدد التمر الذي في الكف قال ما حمل الكف فقيل واحدة او اثنتين فقال ربما كانت واحدة وربما كانت اثنتين فقيل وكم كان يسع الشن قال
ما بين الاربعين الى الثمانين الى فوق ذلك فقال بارطال فقال ارطال مكيال العراق فانزع الخبر بحيث افرع وسلم له الاتم من
التخصيص **ما يريد الله** الامر بالطهارة للصلوة والامر بالتيمم مع عدم الماء **ليجعل عليكم من حرج**
في الدين بتضييق به حالكم فان عادته التسهيل والتخفيف **ولكن يريد** الامر بالطهارة على ما تقدم **ليطهركم**
اي لينظفكم من الاحداث ويزيل المنع من الدخول فيما هو شرط فيه الطهارة او المراد يطهركم من الذنوب
فان الوضوء يطهرها لقوله عليه السلام الوضوء يطهر ما قبله او المراد يطهركم بالتراب اذا اعوزكم التطهير بالماء فمفعول
يريد في الموضعين محذوف كما اشرنا اليه ويحتمل ان يكون اللام مزيدة ومدخولها مفعول له اي ما يريد الله
جعل الحرج عليكم حتى لا يرخص لكم في التيمم ولكن يريد تطهيركم واستضعف هذا الوجه نظرا الى ان
لا تقدر بعد المزيدة وفيه نظر لان الشيخ الرضي صرح بان اللام المقدرة بعدها ان بعد فعل الامر والارادة زائدة
كقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين على ان الزمخشري في قوله تعالى يريد الله ليبين لكم صرح
بان اللام مزيدة لتاكيد معنى الاستقبال ومدخولها مفعول يريد وهو منهم ثقات **وليتم نعمته عليكم** اي بما
شرعه لكم مما يتضمن تطهير ابدانكم وقلوبكم او تكفير ذنوبكم او ليتم برخصة انعامه عليكم بعزائمه واللام هنا
كاختيها في احتمال التعليل ومفعول الارادة محذوف او زايدة ومدخولها المفعول **لعلكم تشكرون**
على نعمائه المتكاثرة التي من جملتها ما شرعه في هذه الاية والمراد لكي تؤدوا شكره بالقيام بما كلفكم به فيها وتطهي
من الاية ان التيمم طهارة يستباح بها ما يستباح بالماء ويؤيده ما في الاخبار الصحيحة بكفاية الصعيد عشر سنين

وربّ

ورب التراب والماء واحد ومن تقييده بعدم وجدان الماء انه لا يرفع الحدث بالكلية بل اذا وجد الماء تطهر
به وعلى هذا اجماع الامة الا من شذ اما ارتفاع الحدث به الى وقت وجود الماء فغير بعيد وحكم بعضهم
بالاباحة على ذلك التقدير دون الرفع وفيه ما فيه وتحقيقه في الفروع **الثانية يا ايها الذين امنوا**
لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى اي لا تصلوا في تلك الحالة ومقتضى النهي بطلان الصلوة لو اتى بها
فيجب عليه القضاء بعد شعوره لانها فاسدة والنهي متوجه الى العاقل الذي لم يزل عقله بعد وهو يعلم
ما يقول الان اي لا تقربوا الصلوة الا في شيء من الحالات اذا علمتم زوال عقلكم بالسكر حتى يرجع الذهول
فيها **حتى تعلموا ما تقولون** في صلوتكم وقيل ان المراد بذلك سكر النعاس فان الناعس لا يعلم ما يقول
وفي الاية دلالة على ان الصلوة مع زوال العقل لا تصح كما قال الفقهاء وفيه تنبيه على انه ينبغي ان
يعلم ما يقوله المصلي حال الصلوة بل يلاحظ معاني ما يقرا من الادعية والاذكار وفي الحديث عن الصادق عليه السلام
انه قال من صلى ركعتين يعلم ما يقول فيهما انصرف وليس بينه وبين الله عز وجل ذنب الا غفر له
ولا جنبا عطف على قوله وانتم سكارى لان محل الجملة الحالية النصب كانه قيل ولا تقربوا الصلوة
سكارى ولا جنبا والجنب مما يستوي فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث لانه اسم جرى مجرى المصدر
اعني الاجناب **الا عابري سبيل** غاية للنهي عن قربان الصلوة حال الجنابة اي ولا تقربوا الصلوة جنبا
في عامة الاحوال حتى تغتسلوا الا في السفر وذلك اذا لم تجدوا الماء وتيممتم ويحتمل ان يكون الا صفة
لقوله جنبا اي جنبا غير عابري سبيل واستدل به على ان التيمم لا يرفع الحدث وهو جيد اذا اريد به
في جميع الاوقات بحيث لا ينتقض بالتمكن من استعمال الماء وانما يبيحه الى وقت وجود الماء فهو متيمم
بل الظاهر انه يرفعه الى ذلك الوقت واطلاق الجنب على المتيمم كما قد يستفاد من الاية تجوز والمراد
بالجنب الذي لم يغتسل كانه قيل لا تقربوا الصلوة غير مغتسلين حتى تغتسلوا الا ان تكونوا مسافرين
وبهذا صرح في الكشاف ويحتمل ان يراد من الصلوة في الموضعين مواضعها اعني المساجد اما من تسمية المحل باسم
الحال فانه نوع من المجاز شايع في كلام البلغاء او على حذف مضاف والمعنى لا تقربوا المساجد في حا
لبين
احديهما حال السكر فان الاغلب ان الذي ياتي المسجد انما ياتيه للصلوة وهي مشتملة على اقوال واذكار
يمنع السكر من الاتيان بها على وجهها والثانية حال الجنابة واستثنى من هذه الحالة اذا كنتم عابري
سبيل اي مارين في المساجد مجتازين فيه والعبور الاجتياز وقوى الطبرسي في تفسيره هذا القول لخلوه
عن شائبة التكرار فانه تعالى بين حكم الجنب العادم للماء في اخر الاية فلو كان هذا بيانا له لكان
تكرارا وفيه نظر ويدل على هذا الوجه ما رواه زرارة ومحمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال لا يدخل الجنب والحا

يض

المسجد الا مجتازين انه ام تبارك وتعالى يقول ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا وفي الاية الكريمة وجه
اخر ذكره بعض الفضلاء العربية من اصحابنا وهو ان تكون الصلوة في قوله تعالى لا تقربوا الصلوة على معناها
الحقيقي وفي قوله ولا جنبا الا عابري سبيل على معناه المجازي اي مواضعها ويكون ذلك من باب الاستخدام
قال في كتابه بعد ان عرف الاستخدام بانه عبارة عن ان ياتي المتكلم بلفظة مشتركة بين معنيين مقرونة
بقرينتين يستخدم بكل قرينة معنى من معنى تلك اللفظة وفي الاية الكريمة قد استخدم سبحانه لفظ الصلوة
لمعنيين احدهما اقامة الصلوة بقرينة قوله سبحانه حتى تعلموا ما تقولون والاخر موضع الصلوة بقرينة قوله
ولا جنبا الا عابري سبيل انتهى كلامه وهذا النوع من الاستخدام غير مشهور وحمل الاية عليه مع عدم ما يوجب
المصير اليه بعيد وعلى العبارة لجواز الاجتياز للجنب في المساجد مقيد عند علمائنا بما عدا المسجدين و
بذلك وردت الروايات وانعقد اجماعنا عليه واطلق اكثرهم جواز الاجتياز ومنع الحنفية منه الا ان
يكون الماء فيه او الطريق وقد استنبط بعض المحققين من هذه الاية عدم جواز الطواف بالبيت للجنب المتيمم
بل ولا مكثه في شيء من المساجد وان تيمم تيمما مبيحا للصلوة لانه سبحانه علق دخول الجنب الى المسجد الا ايتانا
بالغسل لغير خلاف صلوته فانه تعالى علقها على الغسل مع وجود الماء وعلى التيمم مع العدم وحمل الطواف على
مكث في الصلوة في ذلك قياس لا نقول به وهذا القول يجعل لعدم تعقل الفرق بين العبادات مع ان
احترام المساجد لكونها مواضع الصلوة فاذا اباح التيمم الدخول فيها اباح الدخول في المساجد بطريق اولى
ولانه يلزم المحذور وهو اما عدم وجوب الطواف عليه او عدم تحلله حتى يتمكن من الغسل وهو حرج منفي
بالعقل والنقل ويؤيده العموم ما في الاخبار المتكثرة الدالة على انه احد الطهورين وانه يكفيه عشر سنين وانه
رب الله ورب التراب واحد ونحو ذلك مما هو صريح في العموم ولان استفاده ما ذكره من الاية ان
كان على التفسير الاول من كون المراد الصلوة نفسها فواضح العدم وان كان على الثاني فلان المراد النهي عن
قرب مواضع الصلوة جنبا ولا شك في صدق الجنب عليه بعد التيمم بل هو متطهر وهذا الاحتمال غير بعيد من
ظاهر اللفظ بل مساو لما ذكره فلا يصار اليه بل يترجح هذا بما ذكرناه من الوجوه وقد يستدل بالاية على عدم
احتياج غسل الجنابة الى الوضوء لانه جعل النهي عن قربان الصلوة مغيا بالغسل
ولو كان مفتقرا الى الوضوء لكان بعض الغاية غاية وهو باطل **وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد
منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وايديكم**
قد تقدم بيان ذلك مفصلا واطلاق مسح الوجه واليد مقيد بما سبق من كونه ببعض الصعيد حتى لو
تيمم بالحجر مع عدم التراب يجزي بالاجماع ولولا دخوله في الصعيد لما اجزا الا ان نقول اجزاء التيمم به على

لا يجزي بعد هذا الا التيمم الذي ... الاخرون لا يجزي التيمم بالحجر

ذلك التقدير لدليل دل عليه كالاجماع ونحوه لا يقتضي دخوله في الصعيد ولهذا جاز التيمم بالوحل مع عدم
الجميع لدليل اقتضاه ولا قايل بدخوله في الصعيد قطعا اما تيمم الغايط بحيث يشتمل جميع افراد
الحدث الاصغر يجب ان يشمل جميع افراد الحدث الاكبر فبعيد بل لا وجه له وقد يستدل بهذه الاية وما بعدها
على حصول الجنابة بمجرد غيبوبة الحشفة لصدق الملامسة التي هي الجماع مع الادخال خرج منه ما دون
الحشفة بالاجماع والاخبار فيبقى الباقي **ان الله كان عفوا غفورا** اي كثير الصفح والتجاوز كثير
المغفرة والستر فلذلك يسر الامر عليكم **الثالثة وما امروا** اي اهل الكتاب في كتبهم المنزلة
عليهم **الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين** حال عنهم اي لم يؤمروا الا بايقاع العبادة على وجه الاخلاص
له تعالى غير خالطين بعبادته عبادة سواه **حنفاء** جمع حنيف وهو المايل الى الحق والحنيفية الشريعة
المايلة الى الحق واصل الميل ومن ذلك الاحنف المايل القدم الى جهة القدم الاخرى وقيل اصله الاستقامة
وانما قيل للمايل القدم احنف على التفاؤل وهو في الحقيقة تاكيد لحصر العبادة في الله المفهوم من قوله
الا ليعبدوا تاكيد بالاخلاص **ويقيموا الصلوة** اي يداوموا عليها ويقوموا بحدودها **ويؤتوا الزكوة**
ويخرجوا الزكوة المفروضة من اموالهم وذكرهما بالخصوص بعد مطلق العبادة يدل على زيادة الاعتناء
بشانهما بالنسبة الى غيرهما **وذلك** المشار اليه ما تقدم من العبادة على وجه الاخلاص واقامة الصلوة
وايتاء الزكوة **دين القيمة** اي دين الملة القيمة وانما قدر الملة لانه اذا لم يقدر ذلك كان اضافة
الشيء الى صفته وهو غير جايز لانه عين لزم اضافة الشيء الى نفسه كذا قاله الطبرسي في البيان وفيه نظر
كانا لا نسلم عدم جواز مثل هذه الاضافة مطلقا كيف والمانع منها انما هم البصريون فقط واما الكوفيون
فانهم يجوزون مثل هذه الاضافة على ان البصريين انما يمنعونها مع ارادة الصفة لا مطلقا صرح بذلك
الشيخ الرضي ولهذا يجوزون الاضافة البيانية بتاويل على القيمة المشهورة في جهة الصواب فهو على
وزن فيعل من قام بالامر يقوم به اذا اجراه في جهة الاستقامة واستدل بالاية على وجوب النية وكلاعا
حتى الطهارات الثلث باسرها وتقريبه نظرا الى انه تعالى بين ان المامور به العبادة على وجه الاخلاص
ولم يكن الاخلاص الا بالنية والقربة والطهارة عبادة لقوله الوضوء شطر الايمان وما هو شطر الايمان
لا يكون الا عبادة ونحوه مما دل على ذلك وحينئذ فلا يجزي من غير نية واقتضى ذلك عدم صحتها الا على ذلك
الوجه لان ما عداه غير المامور به فلا يجزي ولا يرد ان المامور به اهل الكتاب لانه حكى تعالى بكون ذلك
دين القيمة اي الملة المستقيمة الحقة صريح في ثبوت ذلك في ملة نبينا محمد صلعم على انه هذا ثابت
في جميع الملل لم يختلف فيه ملة دون ملة ولم يعرض له نسخ ولا تبديل كما قاله الطبرسي في البيان وذكره

غيره ايضا ولا يذهب عليك ان اللازم من ذلك وجوب العبادة على وجه الاخلاص لا وجوب النية على
الوجه الذى ذكروه فغيره واضح منها ويدل على وجوب الاخلاص فى العبادة قوله تعالى وقضى ربك ان
لا تعبدوا الا اياه فان المراد والله اعلم امر ربك امرا مقطوعا اى حكم على عباده واوجب عليهم ان
يعبدوا الله وحده ولا يجعلوا الغير من العبادة نصيبا وهو معنى الاخلاص ويحتمل ان يكون المراد حكم
ربك بان لا تعبدوا على ان الباء صلة ان حذفت وهو قياس مطرد عندهم والمعنى واحد والايات
الدالة على الاخلاص اعتبار الاخلاص فى العبادة كثيرة وليس فيها دلالة على اعتبار النية على الوجه الذى
قالوه وهم اعرف الرابعة انه اى المنزل لقران كريم صفة له اى قران حسن مرضى او كثير النفع
لتضمنه اصول العلوم المهمة من احوال المبدء والمعاد واشتماله على ما فيه من صلاح المعاش والمعاد
او لانه يوجب عظيم الاجر لتاليه والعامل باحكامه او انه جليل القدر بين الكتب السماوية لامتيازه
عنها بانه معجز باق على ممر الدهور فى كتاب مكنون صفة بعد اخرى وخبر بعد خبر اى مستور عن الخلق
فى اللوح المحفوظ لا يمسه الا المطهرون صفة للقران ويحتمل ان يكون صفة ثانية للكتاب تنزيل من
رب العالمين صفة للقران فانه منزل من رب العالمين على لسان نبيه ص وقيل فيه دلالة على عدم جواز
مس القران للمحدث حدثا اصغر او اكبر وفيه الدلالة موقوفة على كون لا يمسه خبرا بمعنى النهى صفة للقران
او خبرا ثانيا له لكنه ان بتقدير مقول فيه لا يمسه الا المطهرون وهو غير لازم اذ يجوز ان يرجع الضمير الى الكتاب
المكنون اى اللوح المحفوظ وجملة لا يمسه صفة له والمراد ان القران الكريم فى كتاب مكنون لا يمسه الا
الملائكة المطهرون من جميع الادناس ادناس الذنوب وغيرها فلا حاجة الى حمل لا يمسه بمعنى النهى
ويؤيد ذلك انه اقرب وعدم الاحتياج الى حمل الجملة الخبرية بمعنى النهى وموافقته لما هو الاصل فى الاخبار
ولكن يؤيد الاول ان القران هو المحدث عنه فى الاية الكريمة ولان الفصل بين نعته الثانى والثالث نعت
الكتاب بمفرد فقط ليس بمثابة الفصل به وبجملة طويلة كما هو اللازم على التقدير الثانى ومن هذا نشاء
اختلاف الاصحاب فى جواز مس كتابة القران للمحدث وقال الشيخ فى المبسوط بالكراهة ووافقه
فى ذلك جمع من الاصحاب وهو مروى عن ابن عمر والحسن وعطا وطاوس والشعبى وقول [illegible]
الشافعى واصحاب الراى ويدل عليه من الاخبار ما رواه حريز مرسلا عن الصادق ع انه قال لابنه اسمعيل لما
كان على غير وضوء عن مس كتابة القران ويعضدها رواية ابى بصير عنه ع وروى العامة عن ابى [illegible] قال
فى كتاب النبى ص لعمرو بن حزم لا يمس القران الا طاهر ولا يرد انهما ضعيفان لا يوجبان الخروج عن
مقتضى الاصل لان الاعتماد فى ذلك على ظاهر الاية وهذه كالمؤيدة لها فتامل اما تحريم مسه على الجنب

فقد نقل العلامة فى المنتهى انه مذهب علماء الاسلام وح فلا مجال لنفى التوقف فيه وقد يستدل على تحريم
مس خط المصحف للمحدث بالحدث الاصغر بصحيحة على بن جعفر انه سال اخاه موسى بن جعفر ع عن
الرجل ايحل له ان يكتب القران فى الالواح والصحيفة وهو على غير وضوء قال لا وجه دلالته على تحريم كتابة
القران للمحدث فهى تستلزم تحريم المس بطريق اولى الخامسة فيه اى فى مسجد قبا رجال يحبون ان
يتطهروا من المعاصى والخصال الذميمة او من النجاسات والله يحب المتطهرين يرضى عنهم ويدنيهم
من جنابه ادناء المحب حبيبه قيل ان سبب النزول انهم كانوا يتطهرون بالماء عن الغائط والبول
وهو المروى عن ابى جعفر وابى عبد الله عليهما السلم كما فى [illegible] وهو ايضا رواية عن النبى ص انه قال لهم ماذا
تفعلون فى طهركم فان الله قد احسن الثناء عليكم قالوا نغسل اثر الغائط قال انزل الله فيكم
والله يحب المتطهرين وقيل انه ص لما سالهم وقال يا معشر الانصار ان الله عز وجل قد اثنى عليكم
فما الذى تصنعون عند الوضوء وعند الغائط فقالوا يا رسول الله نتبع الغائط بالاحجار الثلثة
ثم نتبع الاحجار بالماء فتلى النبى ص الاية فعلى الاول فيها دلالة على استحباب ازالة الغائط بالماء
وان جاز بالاحجار على ان يكون افضل الفردين كما قاله الفقهاء لانه اقوى المطهرين لازالة العين والاثر
وعلى الثانى فيها دلالة على استحباب الجمع بينهما لما فيه من المبالغة فى الاحتياط [illegible] فى
الاستظهار وقد ذكر الفقهاء ذلك ايضا ويستفاد منها استحباب الجمع بينهما تماما للمبالغة عن النجاسات
وان ترتب الثواب على العمل لا يشترط فيه العلم بذلك فلو فعله جاهلا به ترتب عليه ثوابه وفى الاخبار
دلالة على ذلك ايضا السادسة وينزل عليكم من السماء ماء اى مطرا فالمراد بالسماء اما السحاب
بناء على ان كل ما علا يطلق عليه السماء لغة وكذلك ولذا سموا سقف البيت سماء واما الفلك بمعنى
ان ابتداء نزول المطر منه الى السحاب ومن السحاب الى الارض ليطهركم به من الحدث والجنابة ويذهب
عنكم رجز الشيطان اى وسوسته اليكم وتخويفه اياكم بتقدير ان الكفار سبقوا المسلمين الى الماء
فاضطر المسلمون ونزلوا على تل من رمل سيال لا يثبت فيه اقدامهم واكثرهم خائفون لقلتهم وكثرة الكفار
فباتوا تلك الليلة على غير ماء فاحتلم اكثرهم وقد غلب المشركون على الماء فوسوس اليهم الشيطان كيف
تنصرون وقد غلبتم على الماء وانتم تصلون محدثين مجنبين وتزعمون انكم اولياء الله وفيكم رسوله
فاشفقوا فانزل الله المطر ليلا حتى جرى الوادى واتخذوا الحياض على عدوة الوادى وسقوا الركاب واغتسلوا
وتوضؤا وتلبد الرمل الذى بينهم وبين عدوهم حتى ثبت فيه الاقدام وزالت الوسوسة ويحتمل ان يراد برجز
الشيطان الجنابة بالاحتلام لانها من فعله وتخييله وليربط على قلوبكم ويقويها ليحصل لها الوثوق

بالمصلحة

بلطف الله **ويثبت به الاقدام** اى بالمطر حتى لا تسوخ فى الرمل او بالربط حتى تثبت فى المعركة ولا تكون
متزلزلة وفى الآية دلالة على كون الماء المطلق مطهرا يتطهر به من حدث الجنابة وغيره لاطلاق التطهير
به وهو محقق من الحدث والخبث وقد انعقد اجماع الامة على ذلك وتظافرت به الاخبار وقد
يستدل بها على نفى كون غير الماء المطلق مطهرا ووجهه العلامة فى لف بانه تعالى خصص التطهير
بالماء فلا يقع بغيره اما المقدمة الاولى فلانه تع ذكرها فى معرض الامتنان فلو حصلت الطهارة
بغيره لكان الامتنان بالاعم اولى ولم يكن للتخصيص فايدة واما الثانية فظاهرة واعترض
بعض المتاخرين بانه يجوز التخصيص بالذكر والامتنان باحد الشيئين الممتن بهما لكون احدهما
ابلغ واكثر وجودا واعم نفعا فجاز كون التخصيص بالماء لذلك لا لكونه مختصا بالحكم ثم انه ره
وجه فى الاحتجاج بالآية طريقا اخر حاصله ان النجاسة والطهارة حكمان شرعيان يطريان على
المحل فاذا ثبت احدهما لم يرتفع الا بدليل من الشرع استصحابا لما ثبت فمع الحكم بالنجاسة اذا
غسل بالماء يطهر لظاهر الآية وبغيره لا يطهر تمسكا بالاستصحاب وعدم وجود دليل والخلو عن
الاعتراض وارد والتوجيه بعيد لانه رجع الاحتجاج على كون الماء المطلق مطهرا بالآية وعلى
نفى طهورية المضاف بالاستصحاب وهو خروج عن التوجيه المستدل به الى وجه آخر ولان حاصل
اذ كون الماء المطلق مطهرا امر معلوم من الآية انما الكلام فى دلالة الآية على نفى كون غيره مطهرا
وحديث الاستصحاب اجنبى منه اذ يمكن تمشيته من دون ملاحظة الآية فيقال النجاسة والطهارة
حكمان شرعيان وقد ثبت بالشرع كون الماء المطلق فى الجملة مطهرا فاذا غسل به النجس طهر ومع
غسله بغيره لا يطهر عملا بالاستصحاب واعلم ان المستفاد من اكثر الايات ان المياه النابعة فى الارض
جلها او كلها من المطر كقوله تعالى الم تر ان الله انزل من السماء ماء فسلكه ينابيع فى الارض وقوله
وانزلنا من السماء ماء طهورا لنحيى به بلدة ميتا ونسقيه مما خلقنا انعاما واناسى كثيرا وقوله
وانزلنا من السماء ماء بقدر فاسكناه فى الارض قال الشيخ فى تن يعنى انه تع اسكن الماء المنزل
من السماء فى الارض واثبته فى العيون والاودية ونحوها من الايات وقد صرح جماعة بان مياه
الارض كلها من السماء فيتم الاستدلال بها على كون الماء من حيث هو مطهرا من الاحداث والاخباث
ولكنها كالمجملة وتفاصيل احكامها وما يلحقها من كونها جارية او راكدة مياه ابار وغيرها وما يخبثها
وما يزيل الحكم بنجاستها يعلم من السنة المطهرة الواردة عن اصحاب العصمة صلوات الله عليهم وقد
يستدل بها على نجاسة المنى بناء على ان المراد برجز الشيطان المنى الحاصل من الجنابة والرجز يعنى

الرجس

الرجس اى النجس وفيه نظر لان الرجز بمعنى القذر وهو اعم من النجاسة وفيها ايضا دلالة على اباحة
المياه وجواز التصرف فيها على اى وجه كان حتى يثبت المانع ونحو الآية المذكورة فى افادة التطهير
بالماء قوله تع **وانزلنا من المعصرات ماء طهورا** اى طاهرا فى نفسه مطهرا لغيره مزيلا للاحداث
والاخباث وفى وصفه تعالى الماء بكونه طهورا مطلقا يدل على ان الطهورية صفة اصلية للماء المطلق
ثابتة له قبل الاستعمال بخلاف نحو قولهم ضارب لانه انما يوصف به بعد ضربه والطهور فى لغة
العرب هو المطهر لانهم لا يفرقون بين قول القايل هذا ماء طهور وهذا ماء مطهر وايضا وجدنا
العرب يقولون هذا ماء طهور وهذا تراب طهور ولا يقولون ثوب طهور وخل طهور لان
التطهير ليس فى شىء من ذلك لا يقال الفعل اللازم ورد متعديا كالضارب والطهور ليس كذلك
لانا نقول ذلك مم كيف وقد ورد كثيرا فى اسماء المبالغة متعديا وان لم يكن فعله متعديا ولا
خلاف بين النحاة ان اسم المفعول موضوع للمبالغة وتكرار الصفة فظاهر ان الماء مما لا يتكرر ولا
يتزايد فينبغى ان يعتبر فى اطلاق الطهور عليه غير ذلك مما يمكن تزايده فيه وليس بعد ذلك
الا ان يكون مطهرا لغيره وهو المط **السابعة ويسألونك عن المحيض** مصدر ميمى كالمجىء
والمبيت بمعنى الحيض قيل السايل ابو الدحداح فى جمع من الصحابة **قل هو اذى** اى الحيض امر
مستقذر مؤذ ينفر عنه الطبع **فاعتزلوا النساء فى المحيض** اى فى مكانه فالمراد اجتنبوا مجامعتهن
فى الفرج تلك المدة وعلى هذا جماعة من المفسرين وهو قول اكثر الاصحاب ويدل عليه ان المتبادر
من اعتزال النساء اذ المقصود من معاشرتهن هو الجماع فى الفرج ولما روى انه لما نزلت الآية
اخذ المسلمون بظاهر الاعتزال وعموم القرب منهن فاخرجوهن من البيوت فقال ناس من الاعراب
يا رسول الله البرد شديد والثياب قليلة فان آثرناهن بالثياب هلك ساير اهل البيت وان
استاثرنا بها هلكت الحيض فقال ص انما امرتم ان تعتزلوا مجامعتهن اذا حضن وروى
العامة عن عايشة حين سئلت عن ذلك انها قالت تجتنب شعار الدم وله ما سوى ذلك وروينا
فى الصحيح عن عمر بن يزيد قال قلت لابى عبد الله ع ما للرجل من الحايض قال ما بين اليتيها ولا يوقب
ونحوها من الاخبار واستدل العلامة فى المنتهى على ذلك بانه حاصل ان المحيض للمناسب بالاعتزال فيه
اما ان يراد به نفس المصدر او زمان الحيض او مكانه لكن نفسه غير مراد اذ لا معنى لكون المصدر
ظرفا للاعتزال فلا بد من اضمار زمانه او مكانه واضمار المكان اولى اذ لا يجب اعتزال النساء مع
الحيض بالكلية اجماعا فتعين الثالث وهو المط وفيه ما فيه وقيل ان المراد بالاعتزال هنا اجتنابهن

الموجب اعتزال ما اشتمل عليه الازار ابتداء على ان الحيض محصور كالبحر والبيت والتقدير فاعتزلوا تمتع النساء في زمان الحيض ترك العمل بالاية فيما فوق السرة والركبة للاجماع فيبقى الباقي على الحرمة م

ما تحت الازار وحاصله تحريم الاستمتاع ما بين سرتها وركبتها وعلى هذا السيد المرتضى وجماعة من
اصحابنا ووافقهم في ذلك اصحاب المذاهب من احمد بن حنبل ومحمد بن الحسن صاحب ابي حنيفة فانهما قالا
بالاولى ويؤيد هذا القول ما رواه ابن بابويه في الصحيح عن عبيد الله بن علي الحلبي انه سال ابا عبد الله عم
عن الحايض ما يحل لزوجها قال تتزر بازار الى الركبتين وتخرج سرتها ثم له ما فوق الازار وما رواه
العامة عن عايشة ان عبد الله بن عمر سال الهاهل يباشر الرجل امراته وهي حايض فقالت تشد ازارها
على سفليها ثم ليباشرها اذا شاء وعن زيد بن اسلم ان رجلا سال النبي صم ما يحل لي من امراتي وهي
حايض قال لتشد عليها ازارها ثم شانك واعلاها فالظاهر الاول لعدم فهم هذا المعنى من ظاهر الاية
بل اللفظ الاول كما سلف وللاخبار معارضة مثلها كما عرفت وحمل الاخبار الواردة بالنهي عن الاستمتاع
ما بين السرة والركبة على الكراهية طريق الجمع بين الادلة ويؤيده الاخبار الدالة على جواز التحديد
وورود بعضها بتخصيص التحريم بموضع الدم ولاصالة عدم وجوب الاجتناب خرج عنه موضع الدم
بالاتفاق فيبقى الباقي ولاستصحاب حلية الاستمتاع بما دون الفرج على ان القايل به من اصحابنا نادر
بخلاف الاول والاحتياط يقتضي الاجتناب **ولا تقربوهن** تاكيد للاعتزال وبيان الغرض منه
وهو يؤيد الاول اذ مقاربة النساء كناية عن جماعهن ظاهرا **حتى يطهرن** قرا حمزة والكسائي بالتشديد
اي يتطهرن بمعنى يغتسلن وقرا الباقون بالتخفيف يعني يخرجن من الحيض يقال طهرت المراة اذا انقطع
حيضها وقد اختلف الاصحاب بل العلماء في ان الاعتزال مغيى بانقطاع الدم او بالغسل فعلى قراءة التخفيف
يكون الامر دالا على ان الغاية انقطاع الدم وعلى هذا اكثر الاصحاب ويؤيده الاخبار الدالة عليه روى الشيخ عن علي بن
يقطين عن ابي الحسن عم قال سالته عن الحايض ترى الطهر فيقع عليها زوجها قبل ان تغتسل قال لا باس
وعلى م — وبعد الغسل احب الي ومعنى قراءة التشديد ان يكون دالا على ان غاية الاعتزال الغسل وقد ينسب الى بعض
ومالك والاوزاعي والثوري م — الاصحاب وهو مذهب الشافعي قال الشيخ في ت وبالتشديد معناه يغتسلن عن الحسن ونحوه حكي
عن مجاهد وطاوس وعطاء وهو مذهبنا وقال بعضهم في ايام الحيض وبانقضائها تحريم الوطي
واختلف فيه فمنهم من جعل القاطع الغاية انقطاع الدم ومنهم من قال اذا توضأت او غسلت فرجها
حل وطيها عن عطاء وطاوس وهو مذهبنا وان كان المستحب ان لا يقربها الا بعد الغسل ومنهم من
وجماعة — قال اذا انقطع الدم واغتسلت حل وطيها عن الشافعي ومنهم من قال ان كان حيضها عشرا فنفس
انقطاع الدم يحللها للزوج وان كان دون العشرة فلا يحل وطيها الا بعد الغسل او التيمم او مضي وقت صلاة
وعن ابي حنيفة — عليها انتهى كلامه ومقتضاه ان مذهب اصحابنا انها اذا توضأت او غسلت فرجها بعد الانقطاع

حل

حل وطؤها وان لم تغتسل ولعله اشارة الى القول الاول من ان الغاية انقطاع الدم الا ان اعتبار
الاولى م — الوضوء او غسل الفرج في حل الوطي غير معلوم عندهم فان اصحاب القول يحكمون باستحباب غسل
الفرج بعد الانقطاع ويمكن ان يكون ذلك مذهب الشيخ الطبرسي من بين اصحابنا ثم ان الظاهر
ان ذلك على قراءة التشديد كما هو صريح كلامه ورجح فيقوى الظن بالقول الاول اذ المنافي ليس
الا قراءة التشديد وهي محمولة على غير الغسل ويمكن ان يبقى ايضا قراءة التشديد لا ينافي
التخفيف لان للتضعيف قد جاء في كلامهم بمعنى المخفف نحو تطعمت الطعام وطعمته وتبين
بمعنى بان فكان حملها على هذا اولى توفيقا بين القراءتين او تحمل قراءة التضعيف على الاستحباب
كما قاله في المعتبر صونا للقراءتين من التنافي ولما يرد ان في الاخبار ما يدل على النهي قبل الغسل
لانا نحملها على عدم الرجحان المطلق التحريم قبل الانقطاع والكراهة بعده الى حين الغسل وقوله تعالى
فاذا تطهرن فاتوهن اي يجامعوهن لا ينافيه لان مفهومه انتفاء رجحان الوطي مع عدم
التطهر وهو اعم من التحريم فيحتمل الا باحة ولو حمل الامر على الاذن قلنا المراد بالتطهر المضعف
الطهر المخفف كما سبق او ان المراد المعنى اللغوي المتحقق بغسل الفرج سلمنا ان المراد الغسل
لكن نقول مفهومان تعارضا فان لم يترجح اقواهما وهو الغاية تساقطا ويبقى حكم الاصل سالما
عن المعارض وفيه نظر فان مفهوم الغاية لم يدل على الجواز قبل الغسل اما على التشديد فلما تقدم واما
على التخفيف فلان المتبادر من الطهارة هي الطهارة الشرعية وحملها على انقطاع الدم بعيد وغاية
بقرينة على اللغوية والعرفية ورجح كون معناها اللغة بعد نقل الطهارة الى الشرعية م — ما ذكر ان يكون ثابتا في اللغة بهذا المعنى لكن الحقيقة الشرعية مقدمة بالتحريم الوطي قبل الغسل
ولو قيل انه مبني ومتوقف على ثبوت الحقايق الشرعية وفيه كلام قلنا حمل قراءة التشديد على التخفيف
استنادا الى الشواهد المذكورة مع ما هو معلوم من قواعد العربية اذ كثرة المباني تدل على كثرة
المعاني وحمل الكثير الشايع بعيد جدا وما وقع من اتفاقهما نادر لا يوجب المصير اليه وترك ما هو الا كثر
على ان الجاري في باب التفعل مطاوعة لتفعل بالتشديد نحو كسرت الاناء فتكسر وهذا الذي لا يخفى
فيه وبما ذكرنا يظهر جواب ما قاله من ان تعارض المفهومين يوجب التساقط والرجوع الى الحكم
الاصلي لان التعارض انما يلزم على ما قلتم ولو حملنا الجميع على الطهارة الشرعية اعني الغسل لم يقع
تعارض اصلا واستغنى عن التكلف ويؤيده آخر الاية الدال على محبته تعالى للمتطهرين الظاهر ان
ليستحق م — الموصوف بها من فعل الطهارة بالاختيار حتى يتحقق المدح اما من حصلت له الطهارة بغير اختياره
كانقطاع الدم فانه لا يستحق الوصف بالمحبوبية واما حمل قراءة التضعيف على الاستحباب بمعنى

بمعنى توقف الوطء على الغسل مستحبا بافعل او عن الظاهر والحقيقة فانه نصب الامام للنهي عن القرب
المغيا بالطهارة والنهي حال على التحريم فكيف يحمل على المستحب وهو ظاهر والحق ان الاية غير دالة
على حل الوطي قبل الغسل والاستدلال بها عليه بعيد بل هي محتملة لكل من الامرين فالاولى الرجوع
في استفادة الحكم الى الروايات وهي وان كانت مختلفة الا انها مطلقة في الطرفين فبعضها دال
على المنع مطلقا وبعضها على الجواز مطلقا وفي صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال المراة ينقطع
عنها دم الحيض في اخر ايامها قال اذا اصاب زوجها شبق فليأمرها فلتغسل فرجها ثم يمسها زوجها ان
شاء قبل ان تغتسل وهي دالة على التفصيل ويحمل الاخبار من الجانبين عليها وبعضهم اول الصدوق
وما نقل عنه من المنع مطلقا لم يثبت عنه ولا يخفى ان حمله على وجوب غسل الفرج وحمل الامام عليه ذلك
غير بعيد بان يحمل على التطهر فيها على الغسل ويكون مفادها المنع قبل الغسل لكن مخصص بالشبق
المحتاج الى الجماع حيث يجوز له الجماع قبل الغسل بعد غسل الفرج للدليل ولعل هذا اقوى اما ما ذهب
اليه ابو حنيفة من انها اذا طهرت على العشر جاز قربانها قبل الغسل ولو طهرت لاقل لم يجز الا بعد
الغسل او مضي وقت صلوة ففي غاية البعد واستفادته من الاية بعيد بل هو في حكم الالغاز والتعمية
مع شدة احتياج الخلق الى حكمها وما يتخيل من استحسان العقل من عدم الاحتياج الى الصبر اذا انقطع
على اكثر المدة والاحتياج اليه اذا انقطع على الاقل باطل في الشريعة اذ هو قول على الله بغير علم
مع انه يمكن ملاحظة اعتبارات اقرب من ذلك ككونها حارة المزاج او باردته في البلاد الباردة
والحارة قريبة من سن الياس او عدمه وبالجملة يجب الوقوف على الظاهر الا ان يقوم دليل على
عدم ارادته وقد استنبط بعض اصحابنا من الامامية احكاما ثلثة الاول ان دم الحيض نجس لان
الاذى بمعنى المستقذر وثانيها ان نجاسته مغلظة لا يعفى عن شيء منه للمبالغة في قوله هو اذى وثالثها
انه من الحدثات الموجبة للغسل لاطلاق الطهارة المعلق به وفيه نظر اما الاول فلمنع كون المستقذر
بمعنى النجس كيف والمني من المستقذرات وهو طاهر عندنا واما الثاني فلان الضمير في هو اذى
يرجع الى المحيض بالمعنى المصدري لا الى الدم كما عليه المفسرون فلا يتم ما ذكره فان قيل يجوز ان
يراد بالمحيض الحيض وبالضمير دمه على طريق الاستخدام قلت احتمال لم يذكره المفسرون فكيف
يستنبط منه حكم شرعي واما الثالث فلان الاية غير دالة الا على الامر بالغسل بشيء من الدلالات
ولا دليل الى الاستفادة وجوبه من كونه مقدمة الواجب اعني تمكين الزوج من الوطي لان معظم فقهائنا
على الجواز بعد الانقطاع قبل الغسل كما عرفت هذا والامر بالجماع في الاية للاباحة بالمعنى الاخص

ومقتضى الامر للوجوب وان كان بعد الحظر الا ان الظاهر قد يعدل عنه لدليل وهو هنا الاجماع على عدم
الوجوب ولكن قد يجب الوطي كما لو اعتزلها اربعة اشهر اخرها اول زمان انقطاع الدم وكذا لو وافق
انقضاء مدة التربص في الايلاء والظهار ووجوبه ليس من هذا الامر بل من وجه اخر من حيث امركم
الله قيل معناه من حيث امركم ان تجتنبه حال الحيض وهو الفرج وقيل من قبل الطهر دون الحيض
وقيل من قبل النكاح دون الفجور والسفاح وقيل من الجهات التي يحل فيها الوطي لا ما لا يحل كوطئهن
وهن صائمات او محرمات او معتكفات قد نسب في ت الاول وفق بالظاهر واعترض على الاول
بان ارادة الفرج بعيدة اذ لو اراده لقال في فأتوهن في حيث علمنا انه اراد من الجهة واجيب بان
من لابتداء الغاية في الفعل نحو قولك ايت زيدا من مأتاه اي من الوجه الذي يؤتى منه ان الله يحب
التوابين من الذنوب ويحب المتطهرين اي بالماء ويؤيده ما في اخبارنا عنهم ع انه ورد في رجل
استنجى بالماء رواه في الفقيه او التوابين من الكبائر والمتطهرين من الصغائر اي باجتنابها فان
التوابين من الكبائر والاستمرار عليها يكفر الصغائر او التوابين من الذنوب والمتنزهين من الفواحش
والاقذار كمجامعة الحائض ولم يذكر المطهرات لدخولهن في المتطهرين الثامنة انما المشركون نجس
بفتحتين مصدر كالغضب ووقوعه خبرا عن ذي الجثة اما بتقدير مضاف اي ذو نجس او بتاويل المشتق
او انه باق على المصدرية من غير اضمار ولا تاويل فيكون الحمل على المبالغة كانهم تجسموا من النجاسة وهذا اولى
ويؤيده الحصر فانه للمبالغة والقصر هنا اضافي من قصر الموصوف على الصفة نحو انما زيد شاعر وهو هنا
قصر قلب اي ليس المشركون طاهرين كما يعتقدون بل هم نجس وتوهم الفخر الرازي انه من قصر الصفة على الموصوف
اي لا نجس من الانسان غير المشركين وهو بعيد ثم قال وعكس بعض الناس ذلك وقالوا النجس من
الانسان الا المسلم حيث ذهب الى ان الماء الذي استعمله المسلم في رفع الحدث مثل الوضوء والغسل نجس
فالمنفصل من اعضائه من ذلك الماء نجس بخلاف الماء الذي استعمله المشرك فانه طاهر لعدم ازالة
حدثه وحاول بهذا التشنيع على ابي حنيفة فانه الذي يذهب الى ما ذكره وقد اختلف اصحابنا في المراد
بالمشرك فالاكثر منهم على ان المراد به ما يعم عبادة الاصنام وغيرهم من اليهود والنصارى لانهم مشركون
ايضا لقوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله الى قوله سبحانه عما يشركون ولهذا
استدل صاحب الكشاف على كون الكفار مطلقا مشركين في غير هذا الموضع وربما خصه بعضهم بمن اثبت لله
شريكا وهو غير الكتابي وفيه تامل وقد اختلف المفسرون في المراد بالنجس هنا فالذي عليه اصحابنا
قدس الله ارواحهم ان المراد به النجاسة الشرعية وان اعيانهم نجسة كالكلاب والخنازير وهو المنقول عن

في التوبة

كان كثير من الاحكام م

نظر الى ان صيغة تستوي فيه الواحد وغيره ويقال رجل نجس وقوم نجس ورجلان نجس وامراة نجس م

في تفسير كون المشرك نجسا

اذا كانت يده

واما الفقهاء الاربعة فقد اتفقوا على طهارة ابدانهم او لعا الآية [illegible]

بن عباس نعلهم هذا عين ياسر بانه كافر وجب عليه ان يغسل يده لو يلمس المشرك رطبة وان كانا يابستين
سيما بالحايط استحبابا وقال الحسن البصري من صافح مشركا توضأ اي غسل يده ولم يغتسل وقيل ان
المراد بنجاستهم خبث باطنهم وسوء اعتقادهم او المراد بنجاسة ظاهرهم نظرا الى انهم لا يتطهرون
ولا يغتسلون ولا يجتنبون النجاسة بل يلابسونها غالبا لاكثرهم يعمم الخمر واكلهم لحم الخنزير وح فيكون
المعنى انهم ذوو نجاسة ذواتهم واعيانهم وعلى هذا حمل في سبقت الآية وهو بعيد اذ المتبادر منها
نجاسة ذواتهم واعيانهم مطلقا لا ملابستهم النجاسة فان ذلك مجاز يحتاج الحمل عليه الى قرينة ولاخراج
القرآن عن الظاهر من غير دليل لا وجه له والعجب انه بعد حمله الآية على ملابسة النجاسة غالبا
قال وفيه دليل على ان ما الغالب نجاسته نجس وفيه نظر فانا لا نسلم ذلك اذ علم التطهير وعدم الاجتناب
عن النجاسة غالبا لا يستلزم النجاسة حقيقة نعم يظن كونهم ذوي نجاسة والاصل في الاشياء الطهارة
ما لم يعلم انها نجسة وبالجملة اللازم مما قاله ان اطلاق النجاسة عليهم تجوز والعلاقة ملابستهم النجاسة
وظاهر انه لا يلزم من تسميتهم بالنجاسة مبالغة وتجوزا كونهم نجاسة على الحقيقة فضلا عن نجاسة غيرهم فما القائل
فيه ذلك بل لا يلزم صحة الطلاق عليه مجازا لعدم الطراد فتامل مع انه يلزم كون المسلم الغالب نجاسة بدنه
نجسا ويجب اجتنابه وليس كذلك اجماعا هذا وقد اطبق علماؤنا على نجاسة من عدا اليهود والنصارى
من اصناف الكفار وقال الكرتم بنجاسة هذين الصنفين ايضا والمخالف في ذلك ابن الجنيد وابن ابي
عقيل والمفيد في المسائل الغرية لما في بعض الروايات المعتبرة من الاشعار بطهارتهم وهي محمولة على ضرب
من التاويل كما يعلم من محله **فلا يقربوا المسجد الحرام** اي لا يدخلوه فالكلام على المبالغة نحو ولا تقربوا الزنا
اما المراد المنع من دخول الحرم او المنع من الحج والعمرة كما كانت عادتهم من قبل فالنهي عن الدخول مطلقا
واليه يذهب ابو حنيفة والحق بعدم من ظاهر الآية والاحتجاج بالخبر الدال على منعهم عن الحج والعمرة كما
سيجي بعد لا يستلزم النهي عن الدخول مطلقا فان المنع عن الدخول مستفاد من الآية لا الخبر والذي يذهب اليه
اصحابنا ان الكفار مطلقا ممنوعون من المسجد الحرام ومن كل مسجد وقد وافقنا على ذلك مالك بن العالم
لكن قياسا على المسجد الحرام وقد يستفاد من الآية ان العلة في المنع نجاستهم فيشمل الحكم جميع المساجد لعدم
ظهور الفرق بينها بل ولا بين النجاسة المتعدية وغيرها فلا يجوز ادخالها وان كانت غير متعدية ويويده
وجوب تعظيم شعائر الله وما روي عنه م جنبوا مساجدكم النجاسة وفي الخبر نظر لظهور اختصاص الآية
بنجاسة المشرك ولم يثبت وجوب تعظيم الشعائر لهذه المرتبة والخبر غير معلوم الاسناد ومن ثم
ذهب الاكثر الى الجواز مع عدم التعدي وفي الآية دلالة على ان الكفار مخاطبون بالفروع **بعد عامهم هذا**

وهو سنة تسع من الهجرة وهي السنة التي بعث النبي م امير المؤمنين م على اعلام الحق بسورة براءة من ابي بكر
وقراها على اهل الموسم تقراها عليهم ونادى الا لا يحجن بعد هذا العام مشرك **وان خفتم عيلة** اي
فقرا ولصيانتا بسبب انقطاع السوابل لمنع المشركين من التردد الى مكة للتجارة وقد كانتكم بقدومهم
كسب وارتفاق من جهة المعاش **فسوف يغنيكم الله من فضله** اي من عطايه وتفضله بوجه
آخر غير تردد المشركين وقد انجز وعده بان ارسل السماء عليهم مدرارا ووفق اهل تبالة وجرش
فاسلموا وامتاروا لهم ثم فتح عليهم البلاد والغنايم وتوجه اليهم الناس من اقطار الارض **ان شاء**
قيده بمشيته لتنقطع الامال عن طلب الغنى الا منه وقيل ان الغنى الموعود يكون لبعض دون بعض
وفي عام دون عام **الناسعة يا ايها الذين امنوا** قد تقدم الوجه في تخصيص الخطاب بهم
انما الخمر الظاهر ان المراد به كل شراب مسكر ولا يختص بعصير العنب روى عبد الرحمن بن الحجاج
عن الصادق م قال قال رسول الله م الخمر من خمسة العصير من الكرم والنقيع من الزبيب والبتع
من العسل والمزر من الشعير والنبيذ من التمر ورواه في الكافي بسند صحيح سمي خمرا لانه يخمر العقل ويستره
وتركيب الباب يفيد معنى التغطية والستر ومنه قولهم خمرت الاناء وخمار المراة ونحو ذلك **والميسر**
مصدر كالمرجع والموعد وفسر بالقمار اي جنسه كان منه سمي ميسرا لاشتماله على اخذ المال من الناس بيسر من غير مشقة
وتعب **والانصاب** جمع نصب وهي الاصنام التي كانوا يعبدونها سميت بذلك لانها كانت تنصب للعبادة
والازلام جمع زلم كصرد او فرس وهي القداح التي كانوا يجيلونها للقمار وهي العشرة المعروفة بينهم او القداح
الثلثة التي كانوا يجيلونها اذا قصدوا فعلا مكتوب على احدها امرني ربي وعلى الاخرى نهاني ربي والـ
الثالث غفل ويجي بيانها ان شاء الله تعالى **رجس** قذر تعافه عند العقول ونقل في البيان عن الزجاج
انه في اللغة اسم لكل ما استقذر من عمل يقال رجس يرجس اذا عمل عملا قبيحا وهو خبر عن الخمر وحده
فلذا افرد وخبر المعطوف عليه محذوف او انه خبر عن المضاف المحذوف كانه قيل انما تعاطي الخمر والميسر
الخ رجس **من عمل الشيطان** لانه مسبب عن تسويله وتزيينه **فاجتنبوه** الضمير للرجس او لما ذكر او للتعاطي
لعلكم تفلحون بالاجتناب عما نهيتم عنه واستدل شيخ الطايفة قدس سره وجمع بهذه الآية على نجاسة الخمر
من جهتين احدهما كونها رجسا بمعنى النجس وادعى الاجماع على ذلك والظاهر انه ادعاه في الاثم لكنك
والا فمعلوم انه في اللغة مطلق القذر وثانيهما قوله سبحانه فاجتنبوه فان الامر بالاجتناب يقتضي وجوب
التباعد عنه بجميع الانحاء وفي جميع الاوقات والحالات الا ما خرج بالدليل وحالة الصلوة من جملة الحالات
ومعلوم انه من صلى وهو متلطخ بالخمر لا يكون مجتنبا له ولا متباعدا عنه في حال الصلوة وفي الدليل نظر لظهور

لا تغماض ومقاصيد لا يعيها الا الله [illegible]
الآية بقوله انه عليم باصل الحكم حكيم لا يعطي
ولا يبلغ الا من حكمه وصوابه

انه خبر عن الجميع والنجاسة فيما عدا الخمر غير معلومة وتعين كونه خبرا عن الخمر وجعل خبر الباقي محذوفا
بعيد لعدم ما يدل على ذلك المحذوف اذ الرجس المذكور بمعنى النجس والمحذوف ليس بهذا المعنى بل بمعنى
القذر الا ان يقال هو يدل على ان المحذوف مثل لفظه وان كان بمعنى اخر وفيه تامل ولان الرجس
في اكثر الايات انما يستعمل بمعنى القذر مطلقا نحو قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
والمراد الاقذار والافعال المستهجنة المؤدية الى الاثم ومن ثم قال الصدوق ان الله عز وجل حرم شربها ولا
الصلوة في ثوب اصابته الخمر واما الامر بالاجتناب فهو صريح ايضا لظهور ان الضمير يرجع الى الرجس
الذي هو خبر عن الجميع او الى المضاف المحذوف اي تعاطي هذه الاشياء او الى كل واحد من هذه المذكورات
وليس في ذلك دلالة على النجاسة بوجه بل الظاهر منه تحريم الاستعمال المترتب على كل واحد
واحد بخصوصه ومن ثم استدل بها على تحريم الخمر والميسر ودلالتها على ذلك بل على تحريم سائر
التصرفات من وجوه شتى كالمقارنة للاصنام التي عبادتها الكفر المحض والحكم بانه رجس
وانه من عمل الشيطان ويجئ الكلام في ذلك ان شاء الله تعالى والاخبار الدالة على النجاسة معارضة بمثلها
مما دل على الطهارة والجمع بينهما بحمل ما يدل على الغسل على الاستحباب اولى من حمل ما يدل على العدم على
التقية والحق ان المسئلة من المشكلات خصوصا بعد ملاحظة ما نقله شيخ الطائفة والسيد المرتضى
قدس الله ارواحهما من الاجماع على نجاسة الخمر بل قال السيد انه لا خلاف بين المسلمين في نجاسة الخمر الا ما
يحكى عن شذاذ لا اعتبار بقولهم هذا كلامه وليس في كلام الصدوق تصريح بالطهارة فانه حكم
بجواز الصلوة في ثوب اصابه خمر وهو غير الطهارة لجواز العفو عنه وعليك بالاحتياط التام في هذا
المقام العاشرة وثيابك فطهر اي من النجاسات وهذا هو المتبادر منها وفيه ايماء الى ان الكفار لا
يتطهرون من النجاسات فورد ذلك تعليما لهم واطلاق التطهير مقيد بالماء المطلق لانه المفهوم منه
اذ لا عرف في التطهير بغيره والاصل عدم النقل فاندفع استدلال السيد المرتضى رحمه الله بها على جواز ازالة
النجاسة بالمضاف نظرا الى اطلاق التطهير وعدم تقييده بالماء وما اجاب به من ان تطهير الثوب
لا يراد به اكثر من ازالة النجاسة عنه وقد زالت بغيره مشاهدة مدفوع بانا لا نسلم ان المراد بالتطهير الازالة
مطلقا بل على الوجه المعتبر في الشريعة ولا يلزم من زوالها في الحس طهارة المحل الا ترى ان الثوب لو يبس
بلة بالماء النجس او بالبول لم يطهر اجماعا وان زالت النجاسة عنه وبالجملة فالنجاسة حكم لا يزول عن المحل
الا بحكم شرعي ومع الغسل بالماء يحصل الامتثال قطعا فيكون مرادا في الاية بخلاف غيره والمحقق بعد
ان نقل احتجاج السيد بالاية على جواز ازالة النجاسة بالمضاف نظرا الى اطلاق التطهير اجاب بمنع

فقيرة

اكثر التفسير ره

ذكر

المغيرة

شرعي ره

ودلالتها

دلالتها على موضع النزاع فانها دالة على وجوب التطهير والبحث ليس فيه بل في كيفية الازالة ثم اعترض بان الطهارة
ازالة النجاسة كيف كان واجاب بان هذا اول المسئلة واورد ثانيا بان الغسل بغير الماء يزيل عين النجاسة
فيكون طاهرا واجاب اولا بالمنع فان النجاسة اذا مازجت المائع شاعت فيه فالباقي في الثوب منه
متعلق به حصة من النجاسة ولان النجاسة ربما سرت في الثوب فسدت مسامه فيمتنع غير الماء
من الولوج حيث هو وتبقى متمكنة في محلها ثم سلم زوال عين النجاسة ثانيا وقال لكن لا نسلم زوال
نجاسة محلها فان المائع بملاقاة النجاسة يصير عين النجاسة فالبلة المتخلفة منه في الثوب بعض
المنفصل النجس فيكون نجسا او نقول للنجاسة الرطبة اثر في تعدية حكمها الى المحل كما ان النجاسة عند
ملاقاة المائع تتعدى نجاستها اليه فعند وقوع النجاسة الرطبة تعود اجزاء الثوب الملاقية لها نجسة
شرعا وتلك العين المنفصلة لا تزول بالغسل هذا ومما استدل عليه ايضا باطلاق الغسل في الحديث المستفيض
عنه ص لا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ونحو قوله ص لخولة بنت يسار حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه وما رواه
الاصحاب عن الصادق ع انه قال لابن يعفور وقد سأله عن المني يصيب الثوب ان عرفت مكانه فاغسله
وان خفي عليك فاغسله كله ونحوها من الاخبار المتكثرة بهذا الاطلاق واعترض المرتضى على نفسه بان اطلاق
الامر بالغسل ينصرف الى ما يغتسل به في العادة ولم تقض العادة بالغسل بغير الماء واجاب بالمنع وخصوصا
الغسل بما يسمى الغاسل به غاسلا عادة اذ لو كان كذلك لوجب المنع من غسل الثوب بماء الكبريت وا
لنفط وغيرهما مما لم تجر العادة بالغسل به ولما جاز ذلك اجماعا علمنا عدم الاشتراط بالعادة وان المراد
بالغسل ما تناوله اسمه حقيقة من غير اعتبار العادة ويجاب بان الاخبار المطلقة محمولة على كون الغسل
منها مقيدا بالماء اما لسبقه الى الذهن عند الاطلاق كما يسبق عند اطلاق الامر بالسقي واما لورود اخبار
عديدة مشتملة على تقييد الغسل بالماء كقول الصادق ع في صحيحة محمد الحلبي فان وجد الماء غسله ونحوها والمطلق
يحمل على المقيد ومقتضى الاية وجوب طهارة الثياب على الاطلاق لكنه مقيد بوقت الصلوة ونحوها للاجماع
على ان طهارة الثياب غير واجبة في نفسها بل للصلوة ونحوها مما يشترط فيه الطهارة وفيها دلالة ايضا على
ان صدق التطهير كاف في حصول الطهارة من غير احتياج الى عصر او ورود ماء او عدد الا ما اخرجه الدليل
من اجماع ونحوه وتفاصيل ذلك يعلم من الفروع وقيل ان المراد الامر بتقصيرها لا كما هي عادة العرب في تطويلهم
الثياب وجرهم الذيول قال الزجاج تقصير الثوب ابعد من النجاسة فانه اذا انجر على الارض لا
يؤمن ان يصيبه ما ينجسه وهو اولى مما امر به من رفض العادات المذمومة ويمكن فهم وجوب الطهارة
منها ايضا لانها هي المقصودة من التقصير فان الغرض منه عدم اصابة النجاسة ذيولها وفي رواية الحلبي

الا ان يقال لا يصدق التطهير بدون ذلك وفيه بعد م م

الثياب م

بصير من الكرم تشمير الثياب طهورها قال الله تعالى وثيابك فطهر اي فشمر وقيل المراد بالثياب
النفس اي طهر نفسك مما يستقبح من الافعال ويستهجن من العادات وعليه جرى قول الشاعر فشككت بالرمح
الاصم ثيابه وقيل معناه طهر ثيابك من ان تلبسها على معصية او غدر كما قال الشاعر اني بحمد الله لا ثوب
فاجر لبست ولا من غدرة اتقنع قال الزجاج معناه لا تكن غادرا فانه يقال للغادر دنس الثياب
فكانه قال وعملك فاصلح ويؤيده قول السدي ان الرجل اذا كان صالحا قيل انه طاهر الثياب وان
كان فاجرا قيل انه خبيث الثياب وقيل معناه لا تكن لباسك من حرام وقيل معناه ازواجك فطهرهن
عن الكفر والمعاصي حتى يصرن مومنات صالحات والعرب تكني بالثياب عن النساء ولا يخفى بعد
جميع ذلك عن ظاهر الاية ويمكن حملها على التنظيف الذي هو الطهارة لغة ويكون الامر بها ارادة فان
النظافة مطلوبة للشارع بازالة الوسخ فتفيد الاية وجوب النظافة خرج منه غير الطهارة الشرعية لعدم
وجوبها اجماعا فيبقى الوجوب مخصوصا بها فتامل **والرجز فاهجر** اي فخص الرجز بوجوب الهجر ويمكن الحصر
اضافيا ويحتمل ان يكون التقديم لا للحصر بل لوجه اخر والهجر ما الترك والمراد الثبات على هجره فانه
كان بريا منه لم يزل ولا يزال والمراد كرمه وامانته بما يكني او الخطاب عام للنبي وجميع امته واكتفى
بذكره كما يكتفى في الاوامر بالروساء عن جميع الرعية اي لا تعبد الاصنام بل لا تعظمها واهجرها ولا ما
العذاب والمراد وجوب الاجتناب عن موجبه وما يؤدي اليه كالشرك وعبادة الاصنام وغيرها من المآثم
والمعاصي وقيل انه بالضم الصنم وبالكسر العذاب قال في القاموس الرجز بالكسر والضم القذر وعبادة
الاوثان والعذاب والشرك وعلى الاول يكون تاكيدا لقوله وثيابك فطهر اي طهرها للصلوة واجتنب عبادة
الاوثان ويناسبه قوله وربك فكبر بناء على ان المراد بها تكبير الصلوة كما يجي وقيل معناه اجتنب الفعل
القبيح والخلق الذميم وقيل اخرج حب الدنيا من قلبك لانه راس كل خطيئة كما ورد في الحديث **الحادية
عشر واذا ابتلى ابرهيم ربه** متعلق الظرف محذوف اي واذكر والحق المتبادر ويحتمل الانتصاب بقال
ويجي والابتلاء الاختبار والامتحان والمراد هنا الامر والتكليف وهو الاصل في الابتلاء لانه من البلاء ويجي
انه امره **بكلمات فاتمهن** اي اداهن كملا وقام بهن حق القيام لقوله تعالى وابرهيم الذي وفى وقد فسرت
الكلمات بتفسيرات عديدة فقيل هي ما ذكره من الامامة وتطهير البيت ورفع قواعده والاسلام قبل ذلك
في قوله اذ قال له ربه اسلم وقيل هي مناسك الحج كالطواف والسعي والاحرام والتعريف وغيرهن وقيل ابتلاه
بالكوكب والقمر والشمس والختان وذبح الولد والنار والهجرة وقيل غير ذلك الا ان المشهور انها السنن
الحنيفية العشر التي كانت في شريعته فرضا وهي في شريعة نبينا سنة خمس في الراس وهي المضمضة والاستنشاق

ليس الكريم على القنا بمحرم

مناسباء

معناه

سه مترين تكليفه اياه بالبلوى فتسميه الامرتم بامر الخوارق وبناء على العرف بينا فان كثيرا ما يقدم المرء ليبرونه سكون من الامور ترج والا فكيف يجوز حقيقة الابتلاء عليه تعالى مع انه عالم بجميع المعلومات التي لا نهاية لها على التفصيل من الازل الى الابد وقيل انه مجاز من تمكين العبد من اختيار احد الامرين ما يريد الله وما يشتهيه كانه يمتحنه ما يكون منه حتى يجازيه والكل المشترى على الاول

والفرق

والفرق وقص الشارب والسواك وخمس في البدن وهي الختان وحلق العانة وتقليم الاظفار ونتف الابطين
والاستنجاء بالماء وعلى هذا ففي الاية دلالة على استحباب ذلك ولا ينافيه كون شرع من قبلنا او شريعتهم نبينا
ناسخة لها لان المراد نسخ المجموع من حيث هو مجموع فلا ينافيه ثبوت بعض الاحكام والطبرسي في تفسيره بعد ان
ذكر الحنيفية العشر قال وهي الحنيفية الطاهرة التي جاء بها ابرهيم ثم لم تنسخ ولا تنسخ الى يوم القيمة
وهو قوله ثم اتبع ملة ابرهيم حنيفا ذكره علي بن ابرهيم في تفسيره وح فتكون من شريعة نبينا
ولعل المراد بالختان ما وقع قبل البلوغ فانه يعد من الواجبات وح كما انه من السنن فتامل **قال
اني جاعلك للناس اماما** انجعل العامل في اذ مضمرا كان هذا استينافا وكانه قيل فما قال له ربه
حين اتمهن فاجيب بذلك ويحتمل ان يكون بيانا لقوله ابتلى كما اشرنا انفا لك ان لا قول الكلمات
وان جعلت عامل اذ قال كان المجموع جملة معطوفة على ما قبلها والامام المقتدى به في افعاله واقواله وله
الرياسة العامة في الامور الدينية والدنيوية وفي ذلك مواسم لمنعوته بر كالانزام لما يومون به
يعني يلحقون بك في دينهم **قال ومن ذريتي** عطف على الكاف في جاعلك بمعنى وبعض ذريتي من
عطف التلقين كانه تلقن الخاطب العطف والكلام في تقدير واجعل بعض ذريتي وهذا العطف
على نوعين احدهما الصحيح ان يقع في كل واحد بعينه في كلام مخاطبك كما تقول وزيدا في جواب من قال
سأكرمك بعطف زيد على الكاف في ساكرمك والمراد وتكرم زيدا والثاني ما لا يصح وقوعه بعينه فيه
كما تقول وغلامي في جواب من قال اكرمت زيدا عطفا على الضمير المتكلم والمراد واكرم غلامي والابنة الكريم من
قبيل الثاني والتقدير الذي تذكره النحاة فيه انما هو لربط الكلام وتوضيح المرام لا لان المقدر هو المعطوف
فانهم لا يتحاشون عن اطلاق المعطوف على كلمة وان كان الكلام لا يستقيم الا بتقدير اخرى ومن ثم قال في
قوله اسكن انت وزوجك الجنة ان زوجك معطوف على المستكن في اسكن والمعنى ولتسكن زوجك
ومثل ذلك في كلامهم كثير فان قلت كيف صح العطف على الضمير المجرور اعني الكاف في جاعلك من دون
اعادة الجار قلنا لما كانت الاضافة اللفظية في الانفصال صح العطف المذكور والذرية بمعنى النسل
ماخوذة اما من الذرء او الذر او الذرو او الذري وهي فعولة او فعيلة قلبت همزتها **قال لا ينال
عهدي الظالمين** اجابة الى ملتمسه وانه يعطي الامامة بعض ذريته وتنبيه على انه قد يكون من
ذريته ظلمة فلا يصلحون لان ينالوا عهده وانما قلنا انه في ذلك اجابة لملتمسه لانه لو لم يرد ان يجعل
احدا منهم اماما للناس كان يجب ان يقول في الجواب لا ينال عهدي ذريتك كذا قال الشيخ في
تف والمراد بالعهد هنا الامامة وهو الظاهر من سياق الكلام وهو المروي عن ابي جعفر والصادق

تقديم

ويظهر من كلام الكشاف وغيره أي لا يصل عهدي الظلمة منهم وإنما يصل إلى من هو بريء من ظلم نفسه ومعلوم
أن فاعل المعاصي ظالم لنفسه كما قال ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه فلا يستحق الإمامة قال الشيخ
في ت واستدل أصحابنا بهذه الآية على أن الإمام لا يكون إلا معصوما من القبائح لأن الله تعالى نفى أن ينال
عهده الذي هو الإمامة ظالم ومن ليس بمعصوم فهو ظالم إما لنفسه أو لغيره فإن قيل إنما نفى أن يناله الظالم
في حال كونه كذلك فأما إذا تاب فلا يسمى ظالما فلا يمتنع أن يناله قلنا إذا تاب لا يخرج من
أن تكون الآية كانت متناولة له في حال كونه ظالما فإذا نفى أن يناله فقد حكم عليه بأنه لا ينالها ولم يفيد
بأنه لا ينالها في هذه الحال دون غيرها فيجب أن تحمل الآية على عموم الأوقات في ذلك ولا ينالها وإن تاب
فيما بعد انتهى كلامه وهو جيد في الغاية ويمكن الاستدلال على ذلك بوجه آخر تقريره أن فاعل المعصية
وقتا ما يصدق عليه أنه ظالم في الجملة إما على تقدير كون المشتق حقيقة لمن اتصف بالمشتق منه وقتا ما
فظاهر وأما على تقدير اشتراط الصدق حقيقة بكون المبدأ قائما به فلأنه حينئذ ليس يراد قطعا إذ لا
يتوهم في المباشر للظلم في وقت أن ينال العهد في ذلك الوقت فتعين الأول ويتم المطلوب وقد نفى الله
العهد عمن صدق عليه أنه ظالم في الجملة ويلزم منه عدم جواز كون من اتصف بشيء من الفسق وقتا
ما إماما فلا بد في النبي والإمام القائم مقامه من كونهم معصومين من أول عمرهم إلى آخره من الكبائر كما
هو مذهب أصحابنا وقد أجرى إمام الحرمين على لسانه في حيث قال في تفسير الآية أنها تدل على عصمة الأنبياء
من الكبائر قبل البعثة وأن الفاسق لا يصلح للإمامة قلت ما ذكره من عصمة الأنبياء من الكبائر قبل
البعثة حق لقيام الأدلة القطعية عليه أما دلالة الآية على ذلك ففيه بحث والحجة لظهور أن المراد
بالعهد فيها الإمامة كما عرفت فإن إبراهيم عم قد كان نبيا وأراد الله تعالى بذلك أن يجمع لإبراهيم عم النبوة
والإمامة قال الشيخ في ت واستدل أصحابنا أيضا بها على أن منزلة الإمامة منفصلة من النبوة
لأن الله تعالى خاطب إبراهيم عم وهو نبي فقال له إني جاعلك إماما جزاء له على إتمامه ما ابتلاه به من الكلمات
ولو كان إماما في الحال لما كان للكلام معنى فدل ذلك على أن منزلة الإمامة منفصلة من النبوة وإنما
أراد الله أن يجمعها لإبراهيم عم انتهى وهو ظاهر فيما قلناه وأما دلالتها على أن الفاسق لا يصلح للإمامة
فحق كما عرفت ولكنه خلاف مذهب الأشاعرة بل قيل بالخلاف مستفيض أيضا فإنه يعتقد وقوع
الكبائر منهم عليهم السلم مثل ما وقع من آدم وسموا عصيانا في قوله وعصى آدم ربه وقوله فتكونا من الظالمين
ونحو ذلك كما يعرف من كلامه بل يجزم بوقوع الكفر ممن يعتقد إمامته كالشيخين لسبق كفرهما وتخصيص
الآية بالنبوة بعيد إذ الظاهر أن المراد بها الأئمة كما عرفت وللصاحب في هذا كلام جيد وكان أبو حنيفة يفتي

تنزيه الأنبياء عن الكبائر

هذا اللفظ قال أي هذا دليل على أن الفاسق لا يصلح للإمامة وكيف يصلح لها من لا يجوز حكمه وشهادته
ولا تجب طاعته ولا يقبل خبره ولا يقدم للصلوة وكان أبو حنيفة يفتي سرا بوجوب نصرة زيد بن علي
وحمل المال إليه والخروج على اللص المتغلب المتسمي بالإمام والخليفة كالدوانيقي وأشباهه وقالت له امرأة
أشرت على ابني بالخروج مع إبراهيم ومحمد ابني عبد الله بن الحسن حتى قتل فقال ليتني مكان ابنك وكان
يقول في المنصور وأشياعه لو أرادوا بناء مسجد وأرادوني على عد آجره لما فعلت وعن ابن عيينة لا يكون
الظالم إماما قط وكيف يجوز نصب الظالم للإمامة والإمام إنما هو لكف الظلم فإذا نصب من كان ظالما
في نفسه فقد جاء المثل السائر من استرعى الذئب ظلم انتهى ويظهر منه اشتراط العدالة في القاضي والحاكم
والراوي وإمام الجماعة وهو خلاف ما هو المعهود من مذهب الحنفية فتأمل فيه

كتاب الصلوة

وهو يتنوع أنواعا **الأول** في الجمع عنها بقول مطلق وفيه آيات **الأولى إن الصلوة كانت على
المؤمنين** لعل وجه تخصيص الحكم بهم ما تقدم أنهم المنتفعون لذلك الممتثلون له وإلا فهي واجبة على
الكافر أيضا على ما مر غير مرة **كتابا موقوتا** فرضا محدود الأوقات لا يجوز إخراجها عن أوقاتها في حال
ما في شيء من الأحوال ويحتمل أن يراد بالكتاب المكتوب أي المفروض كقوله كتب عليكم الصيام أي
فرض والموقوت [illegible] معينة ولا يجوز التقديم عليها ولا التأخير عنها والمراد أن الصلوة فرض وضعه
محدودة بأوقات مخصوصة يجب إيقاعها في تلك الأوقات وفي الآية دلالة على وجوب الصلوة في جميع
الأوقات إلا ما أخرجه الدليل كحال الحيض ونحوه وعلى جميع المكلفين خائفين أو آمنين محاربين أو لا
كما هو معلوم من أولها وعلى هذا عمل أئمتنا أجمع وأكثر الشافعية ويؤيده ما روي عن ابن عباس أنه قال
عقيب تفسير هذه الآية لم يعذر الله أحدا في تركه ذكره إلا المغلوب على عقله وقد روي في أخبارنا
هذا المعنى ولم يوجبها أبو حنيفة على المحارب قبل أن يطمئن وسيجيء تمام الكلام في صلوة الخوف إن شاء الله
الثانية حافظوا على الصلوات أي اضبطوها بأدائها في وقتها المحدود لها من الشارع بالمداومة
عليها ولعل الأمر بها في تضاعيف أحكام الأولاد والنساء للتنبيه على أنه لا ينبغي أن يكونوا بحيث
يلهيهم الاشتغال بشأنهم عنها **والصلوة الوسطى** تأنيث الأوسط وهو ما بين الشيئين على جهة
الاعتدال والتساوي ويحتمل أن يكون المراد بها الفضلى من قولهم للأفضل الأوسط وتخصيصها
بالذكر بعد ذكرها بالعموم للاهتمام بشأنها واختصاصها بمزيد فضيلة توجب زيادة المحافظة
عليها بالنسبة إلى غيرها من الصلوات وقد اختلف أصحابنا بل العامة أيضا في المراد بها فقيل الصلوة

شرط العدالة في القاضي والحاكم

كتاب الصلوة

وجوب الصلوة في جميع الأحوال

ولا يجوز إخراجها عنها في شيء من الحالات

على المحارب

تفسير الصلوة الوسطى

الظهر وعلى ذلك بعض علمائنا ونقل الشيخ في الخلاف عليه اجماع الفرقة وروى زرارة صحيحا عن ابى جعفر ع
قال حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى هي صلوة الظهر وهي اول صلوة صلاها رسول الله ص وهي
متوسطة بين الصلوتين الوسطى هي صلوة الظهر صلوتين نهاريتين ولوقوعها في وسط النهار حين
يشتغل الناس في معاشهم ويتوفرون على الاشتغال بامر دنياهم فاقتضى ذلك الاهتمام بالمحافظة عليها
او الحث عليها ولما في قراءة حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وصلوة العصر اذ العطف يقتضي
المغايرة وروى العامة عن علي ع انه قال قال النبي ص ان في سماء الدنيا حلقة تزول فيها الشمس
فاذا زالت الشمس سبح كل شيء لربنا فامر الله تعالى بالصلوة في تلك الساعة وهي الساعة التي تفتح فيها
ابواب السماء فلا تغلق حتى تصلى الظهر وقيل ان المراد بها صلوة العصر وعلى ذلك بعض علمائنا
ايضا وادعى عليه السيد المرتضى رح اجماع الشيعة وهو اختيار جماعة من العامة وعليه رواية عن النبي ص
انه قال يوم الاحزاب شغلونا عن الصلوة الوسطى صلوة العصر ملأ الله بيوتهم نارا وقال ص
انها الصلوة التي شغل عنها سليمن بن داود حتى توارت بالحجاب ولانها في وسط النهار وكانت
اشق الصلوة عليهم فكانت افضل الاعمال احمزها وقيل انها المغرب لانها وسط في الطول والقصر
من بين الصلوات وقيل انها صلوة العشاء لانها بين صلوتين لا تقصران وقيل انها الصبح وهو قول
الشافعي لانها بين صلوتي الليل والنهار وبين الظلام والضياء ولانها صلوة لا تجمع مع غيرها فهي
منفردة بين مجتمعتين وقيل انها احدى الصلوات التي لم يعينها الله تعالى واخفاها في جملة الصلوات
المكتوبة كما اخفى ليلة القدر في ليالي شهر رمضان واسمه الاعظم في جميع الاسماء وساعة الاجابة
في ساعات الجمعة والغرض من ذلك الاهتمام بالجميع ليحصل ادراك الملحوظ في ضمنه وفي هذا اشارة الى
ان العمل المخصوص بوقت يجوز ايقاعه في كل وقت يحتمل انه ذلك الوقت اذا وقع الاشتباه فيه وان لم يجزم
به وقد ورد ت الرواية ايضا في عمل ليلة القدر وعمل العيد وعمل رجب مع عدم ثبوت الهلال وقد يستنبط
منه ان الجزم في النية انما يشترط بحسب الممكن **وقوموا لله قانتين** اي ذاكرين له في قيامكم وا
لقنوت ان تذكر الله قائما كذا في ق ثم قال وعن عكرمة كانوا يتكلمون في الصلوة فنهوا وقيل هو الركود
وكف الايدي والبصر وقيل معناه طائعين وقيل معناه خاشعين وقيل داعين والقنوت هو الدعاء
في الصلوة حال القيام وهذا القول رواه مشهور اصحابنا عن السيدين ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام
وهو قول ابن عباس ايضا وح فمحل الاية عليه غير ان اصحابنا لم يشترطوا الدعاء في القنوت فانهم

يجعلون

يجعلون افضله كلمات الفرج وليس فيها دعاء فتامل الا ان يراد بالدعاء ما يشمل الذكر والظاهر دفع
فلا اشكال واستدل بعضهم بها على وجوب القنوت في الصلوة وفيه نظر اذ القنوت من الالفاظ
المشتركة بين المعاني المذكورة وعدم تبادر المعنى المتعارف بين الفقهاء منها فهي كالمجمل فيها سلمنا
ان المراد بها الدعاء كما هو المروي عن السيدين الصادقين ع وان الدعاء يشمل الذكر ايضا كما اشرنا
اليه فلا يلزم من ذلك وجوب القنوت لانه تعالى امر بالقيام حال القنوت فالواجب القيام حال
القنوت ولا يلزم من ذلك وجوب القنوت فان قيل على تقدير تركه لم يوجد المامور به وهو القيام
حال القنوت فوجوبه يستلزم وجوبه قلنا لا نم اذ يجوز ان يكون واجبا مشروطا اي ان قنتم فقوموا
ولا مانع من كون الشيء مستحبا وكيفية واجبة بهذا المعنى كما صرح به الفقهاء في كثير من المواضع
سلمنا الوجوب لكن نقول به في ضمن القراءة والاذكار لما فيها من الذكر والدعاء فتحقق الامتثال
بذلك من دون القنوت المتنازع فيه سلمنا ذلك لكن الاية واردة في الصلوة الوسطى فيجوز ان
يكون الوجوب مخصوصا بها لا يقال متى ثبت الوجوب فيها ثبت في الجميع اذ لا قائل بالفرق لانا نقول
هذا غير واضح لمكان قول الشافعي فانه يذهب الى الاختصاص في صلوة الصبح وهي الوسطى عنده
كما عرفت وفيه نظر والحق ان حمل الامر على الوجوب انما هو مع عدم المعارض لا معه وهو هنا موجود
كصحيحة البزنطي عن الرضا ع ان شئت فاقنت وان شئت فلا تقنت ونحوها من الاخبار ويؤيده خلو
رواية تعليم النبي ص الاعرابي الصلوة عنه وكذا رواية حماد بن عيسى عن الصادق ع مع اشتمالها على افعال
الصلوة بتمامها مستحبا وواجبا ومن هنا ذهب الاكثر الى الاستحباب وانما خالفهم ابن بابويه فاوجبه
مطلقا وخصه ابن ابي عقيل بوجوبه بالجهرية فقط وهما بعيدان وربما احتجا عليه برواية عمار عن الصادق ع
ليس له ان يدعه متعمدا وبرواية وهب عنه ع من ترك القنوت رغبة عنه فلا صلوة له وفي سندهما كلام
فلا تصلحان لمعارضة ما تقدم وحملهما على الاستحباب طريق الجمع مع ان الاخيرة دلت على تركه رغبة عنه
ولا كلام في تركه لا عن رغبة والصلوة المنفية فيه هي الصلوة الكاملة والله اعلم **الثالثة وامر اهلك**
بالصلوة امر للنبي ص بان يامر اهل بيته بالصلوة بعدما امره بها ويحتمل ان يكون المراد اهل بيتك
واهل دينك فيشمل جميع امته **واصطبر عليها** اي على فعلها وعلى امرهم بها والمراد دوام فعلها
واستعن بها على الصبر عن محارم الله **لا نسألك رزقا** اي ان ترزق نفسك ولا اهلك **نحن**
نرزقك الخطاب للنبي ص والمراد جميع الخلق اي نحن المتكفلون بما تحتاجون اليه من الرزق فلا تشتغلوا
فيه عن ان تفرغوا بالكم للصلوة ونحوها من العبادات المامور بها ويحتمل ان يكون المراد ونحن نتفضل ونجعل

لم يحتسب ويرزقه من حيث لا يحتسب وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ما اريد منهم من رزق
وما اريد ان يطعمون ونحوهما وعن بكر بن عبد الله المزني انه كان اذا اصاب اهله خصاصة قال قوموا
وصلّوا بهذا امر الله ورسوله ثم يتلو هذه الآية ويحتمل اختصاص عدم طلب الرزق بالنبي صلى الله عليه وآله وامره بترزق
واهل بيته من غير طلب وكسب اي اقبل انت مع اهلك على عبادة الله تعالى والصلوة واستعينوا بها
على حاجتكم ولا تهتم بامر المعيشة فانه يرزقك بالمنك من عندنا ونحن نرزقك ولا نسألك ان
تطلب رزقاً ولا ان تسعى في تحصيله تفرغ بالك لاداء الرسالة وعبادة الله تعالى وامر الحرم ويكون
المراد بدون الطلب ترك الكسب للرزق بالكلية والتوجه الى ما امر به والتصبر على مشاق الصلوة واداء
الرسالة وعدم تكليفه بطلب رزق نفسه ولاعياله ويؤيد ذلك ما روي عن ابي جعفر ع امره الله
ان يخص اهله دون الناس ليعلم الناس ان لاهله عند الله منزلة ليست للناس فامرهم مع الناس
ثم امرهم خاصة وروي عن غير واحد انه لما نزلت هذه الآية كان رسول الله صلى الله عليه وآله يأتي باب فاطمة وعلي
عليهما السلام تسعة اشهر عند كل صلوة فيقول الصلوة رحمكم الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت الآية وهذا يدل على ان المراد باهلك من يختص به من اهل بيته لا اهل دينه ويكون الرزق المضمون
وان كان مضموناً منه تعالى لكن بالطلب والكسب كما دل عليه غيرها من الآيات يمكن ان يستنبط من
الآية الامر بكل ما كان واجباً والصبر على جميع التكاليف الشاقة وعدم جعل الرزق مانعاً عنه
والعاقبة للتقوى اي العاقبة المحمودة لذوي التقوى الذين اتقوا معاصي الله واجتنبوا محارمه
ولعل في اطلاق العبارة اشارة الى ان غير المتقين لا عاقبة لهم فكان دخولهم في الدنيا كلا دخول لعدم
الاثر المترتب على وجودهم وقال ابن عباس يريد الذين صدقوك واتبعوك واتقوني وفيهم الآية الرابعة
قد افلح المؤمنون قد فازوا بامانيهم وظفروا بمطلوبهم وهو الخلاص من عذابه والبقاء على دوام رحمته
وكلمة قد تثبت المتوقع كما ان لما تنفيه ولما كان المؤمنون متوقعين ذلك من فضل الله صدرت بها
بشارتهم والمؤمن عندنا المصدق بالنبي وبما جاء به النبي صلى الله عليه وآله مواطئاً قلبه لسانه وفي دخول العمل الصالح
خلاف اقربه العدم الذين هم في صلوتهم خاشعون اي خاضعون متواضعون متذللون لا يرفعون
ابصارهم عن مواضع سجودهم ولا يلتفتون يميناً ولا شمالاً كذا في ق وفي ف الخشوع في الصلوة
خشية القلب والزام البصر موضع السجود وقال الشيخ في ب الخشوع في الصلوة هو الخضوع بجمع
الهمة لها والاعراض عما سواها لتدبر ما يجري فيها من التكبير والتسبيح والتحميد وتلاوة القرآن وهو
موقف للخاضع لربه الطالب لمرضاته بطاعته وهو معنى حسن للخشوع ويؤيده ما روي ان النبي صلى الله عليه وآله

المراد بالاهل هنا اهل البيت بالخصوص

الرزق للعبادة معقود بالطلب والكسب

رأى

رأى رجلاً يعبث بلحيته في صلوته فقال اما انه لو خشع قلبه لخشعت جوارحه وبالجملة اللازم في الخشوع
ان يفرغ قلبه ويجمع همه لها والاعراض عما سواها فلا يكون ملحوظاً له غير العبادة والمعبود ويدخل
في ذلك جميع ما ذكر من النظر الى موضع السجود حال القيام كما ذكره اصحابنا ويدل عليه رواية زرارة
عن الباقر ع قال اذا قمت الى الصلوة فليكن نظرك الى موضع سجودك وفي حال التشهد يكون نظره
الى باطن كفيه بناء على ان القانت يجعل باطن كفيه الى السماء او النظر الى السماء في الصلوة مكروه
وفي رواية مسمع ان النبي صلى الله عليه وآله نهى ان يغمض الرجل عينيه في الصلوة فيتعين ان يكون النظر الى باطن
الكفين وفي حال الركوع النظر الى ما بين الرجلين لقول الباقر ع في رواية زرارة ومع ذلك
وليكن نظرك الى ما بين قدميك ويروي حماد عنه ع غمض البصر حال الركوع وحملها الشيخ على رواية
زرارة فانه اذا نظر الى ما بين قدميه يتراءى للناظر انه غمض بصره ويحتمل العمل بكل منهما ويكون
حال الركوع مخيراً بين الامرين وكذا يدخل في الخشوع جميع ما ذكره الفقهاء من المستحبات حال
الصلوة كاستعمال الاعضاء على الوجه الذي امر به وترك المكروهات كالعبث بلحيته وثيابه وا
لالتفات يميناً وشمالاً والتمطي والتثاؤب والفرقعة ونحو ذلك مما اشتملت عليه الروايات
الواردة عن اصحاب العصمة ع وتفصيل ذلك يعلم من محله والذين هم عن اللغو معرضون
لما بهم من الجد في العبادة الذي يشغلهم ذلك عن الالتفات اليه وهو ابلغ من الذين لا يلهون من
وجوه عديدة هي جعل الجملة اسمية وبناء الحكم على الضمير والتعبير عنه بالاسم وتقديم الصلة
عليه واقامة الاعراض مقام الترك ليدل على تبعدهم عنه راساً مباشرة وتسبباً وميلاً و
حضوراً فان اصل الاعراض ان يكون في عرض غير عرضه قاله في الكشاف لما وصفهم بالخشوع
في الصلوة اتبعه الوصف بالاعراض عن اللغو ليجمع لهم الفعل والترك الشاقين على الانفس اللذين
هما قاعدتا بناء التكليف وهو جيد واعترض بان الخشوع في الصلوة كان شاملاً على الفعل
والترك وترك اللغو ايضاً اي ما لا يعني من فعل كان او تركاً داخل فيه فلعل ذكره ثانياً
للتأكيد قلت فيه نظر فان المراد انهم في حال الصلوة خاشعون على الوجه المتقدم وحال عدم
الصلوة معرضون عن اللغو بمعنى ان جدهم في العبادة وانتظار وقتها وتحصيل مقدماتها
شاغل لهم عن ذلك بل عن الالتفات اليه ولا شك ان هذا تاسيس بالنسبة الى الخشوع لا تاكيد
له وقد يستفاد منها رجحية ترك اللغو في غير وقت العبادة حيث جعل من صفات المؤمنين
بل تمامه داخل في الايمان اي في كماله بل قد يستفاد وجوبه حيث قارنه بفعل الزكوة وترك الزنا

تعاما والذين هم للزكوة فاعلون اما على تقدير مضاف اى فاعلون لادائها او ان المراد بالزكوة هنا
المصدر كما يقال فاعل الضرب باضافة الفاعل الى الاحداث كما هو المتعارف وسيجيء تمام بحثه انشاء الله ثم وصفهم
باوصاف اخر ورجع الى وصفهم بالمحافظة على الصلوة بقوله والذين هم على صلواتهم يحافظون
اى يواظبون عليها ويؤدونها فى اوقاتها من غير تقديم على الوقت ولا تاخير عنه وقال الشيخ فى
تفسير اهل البيت ع ان معناه الذين يحافظون على مواقيت الصلوة فيؤدونها فى اوقاتها ولا يؤخرونها
حتى يخرج الوقت ويؤيد ذلك ما رواه ابو اسامة زيد الشحام قال سالت ابا عبد الله ع عن قول الله عز وجل والذين هم
عن صلاتهم ساهون قال هو الترك لها والتوانى فيها ولكن روى يونس بن عمار عن الصادق ع قال سالته عن
قوله تعالى والذين هم عن صلاتهم ساهون اهى وسوسة الشيطان فقال لا كل احد يصيبه هذا ولكن يغفلها ويدع
ان يصلى فى اول وقتها وح فيمكن حمل المحافظة فى الاية على الصلوة فى اول وقتها فتامل وليس ذكر الصلوة
وقع هنا مكررا من غير فائدة بل اريد فى كل موضع فائدة غير الاخرى قال فى الكشاف ليس ذكر الصلوة مكررا بل
لانهما مختلفان اذ وصفوا اولا بالخشوع فى صلاتهم واخيرا بالمحافظة عليها وذلك ان لا يسهوا عنها ويؤدوها
فى اوقاتها ويقيموا اركانها ويكلفوا انفسهم بالاهتمام بها وبما ينبغى ان يتم به اوصافها وايضا فقد وحد
اولا ليفاد الخشوع فى جنس الصلوة اى صلوة كانت وجمعت اخيرا ليفاد المحافظة على اعدادها وهى
الصلوة الخمس والوتر ذكر الوتر لكونه واجبا عنده والسنن المرتبة مع كل صلوة وصلوة الجمعة والعيدين
والاستسقاء والجنازة والخسوف والكسوف وصلوة الضحى والتهجد وصلوة التسبيح وصلوة الحاجة
وغيرها من النوافل ولا يخفى ان بعضها غير مستحب عندنا اولئك اى الجامعون لهذه الاوصاف العظيمة
والخصال الكريمة هم الوارثون الاحقاء ان يسموا وراثا دون غيرهم من علامتهم لاجتماع الصفات الموجبة
للارث فيهم والارث حقيقة ملك ما يتركه الميت لمن بعده ممن هو اولى به فى حكم الله ثم شبه به فقيل فلان
ورث علم فلان اى ماله على سبيل الاستعارة الذين يرثون الفردوس بيان لما يرثونه بعد ذكره مجملا تفخيما
وجزالة لارثهم والفردوس البستان الذى يجمع محاسن النبات وانواع الثمار وقيل هو البستان
الذى فيه الكرم وقيل هو عربى وقيل رومى معرب قولان والمراد به الجنة وقيل هو اسم لرياض الجنة وقيل
هو جنة مخصوصة من بين الجنان وقد اختلف فى معنى ارثهم فقيل انهم يرثون من الكفار منازلهم
حيث فوتوها على انفسهم فقد روى عنه ص انه قال ما منكم احد الا وله منزل فى الجنة ومنزل فى النار
فان مات على الضلال ورث منزله اهل الجنة وان مات على الايمان ورث هو منزل اهل النار من الجنة
وقيل ان معنى الميراث هنا انهم يصيرون الى الجنة بعد الاحوال المتقدمة ومنتهى امرهم اليها كما يؤول

تفسير السهو الترك والتوانى

تفسير الارث

الفردوس البستان وقيل غيره

منزلان ص

ام الوارث الحصيرة ما يرثه عنه هم فيها خالدون انث الضمير لرجوعه الى الفردوس لانها اسم للجنة
على ما عرفت فلينظر العاقل بعين البصيرة الى ما حث عليه تعالى من امر الصلوة باتيانها على وجه الخشوع
والخضوع والمحافظة على اوقاتها على الوجه المتقدم وما وعد فاعلها من الفوز وانت اذا نظرت
الى كلامه تع وجدت الاهتمام بشان الصلوة والحث عليها فى مواضع عديدة على وجه لم يبلغه شئ
من الواجبات غيرها وهو دليل على عظم قدرها عنده تع وفى الحديث الصحيح عنهم عليهم السلم ان ما يتقرب
العبد بشئ بعد المعرفة افضل من الصلوة فيجب على المكلف الاهتمام بشانها كما اهتم تع بالحث
عليها والدعاء اليها النوع الثانى فى دلائل الصلوة الخمس واوقاتها وفيه ايات الاولى اقم
الصلوة اقامة الصلوة تعديل اركانها وحفظها من ان يقع فيها زيغ من اقام العود اذا قومه و
عدله وقيل المواظبة عليها من قامت السوق اذا لم تتعطل عن البيع وقيل التشمر لادائها من غير
فتور ولا توان من قام بالامر واقامه اذا جد فيه وتجلد ضده قعد عن الامر وتقاعد وقيل المراد
اداؤها وفعلها عبر عنه بالاقامة لاشتمالها على القيام لدلوك الشمس لزوالها اذ الدلوك
الزوال كما قال الجوهرى وجماعة من اللغويين ماخوذ من الدلك لان الناظر اليها يدلك عينه لدفع
شعاعها ويؤيده ما روى عن النبى ص اتانى جبرئيل لدلوك الشمس حين زالت فصلى بى الظهر
وقيل لغروبها وعليه جماعة وبه ورد قول الشاعر هذا مقام قدمى رباح غدوة حتى دلكت براح
اى غربت وبراح اسم للشمس واللام للتوقيت مثلها فى قولهم لثلث خلون الى غسق الليل اى ظهور
الظلام يقال غسقت القرحة اذا انفجرت فظهر ما فيها وقال ابن عباس وقتادة هو بدو الليل
وفى الصحاح الغاسق الليل اذا غاب الشفق وقيل غسق الليل شدة ظلمته ووقت الغسق
الظلمة وهو وقت صلوة العشاء وفى اخبارنا ما يدل على انه انتصاف الليل كما يجيء ثم انا ان حملنا
الدلوك على الزوال كان فى الاية دلالة على وجوب الصلوة الخمس باوقاتها اربع منها يعلم مما ذكر
بناء على ان المراد بغسق الليل ظلمته الشديدة الحاصلة عند نصف الليل فيكون وقت الظهرين الى الغروب
ووقت العشائين الى نصف الليل او ثلثه على الخلاف وقوله وقران الفجر اشارة الى صلوة الصبح وفى
تحديد الاوقات على الوجه المذكور معلوما من الاخبار ويؤيد ذلك ما فى صحيح زرارة قال سالت
ابا جعفر ع عما فرض الله عز وجل من الصلوة فقال خمس صلوات فى الليل والنهار فقلت فهل سماهن الله
وبينهن فى كتابه قال نعم قال الله تبارك وتعالى لنبيه ص اقم الصلوة لدلوك الشمس ودلوكها
زوالها وفيما بين دلوك الشمس الى غسق الليل اربع صلوات سماهن الله وبينهن وغسق الليل

ودلائل الصلوات الخمس

الدلوك بمعنيين

الغسق

مما انتصافه ثم قال سع قرآن الفجر وقرآن الفجر كان مشهودا فهذه الخامسة وما في رواية عبيد بن زرارة
عن ابي عبد الله ع في قول الله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل قال ان الله تعالى افترض
اربع صلوات اولها وقت زوال الشمس الى انتصاف الليل منها صلوتان اول وقتهما من عند زوال
الشمس الى غروب الشمس الا ان هذه قبل هذه ونحوها من الاخبار وان حملنا الدلوك على الغروب
كان في الاية دلالة على وجوب ثلث صلوات باوقاتها العشائين وصلوة الفجر ويكون وجوب الظهرين
باوقاتهما مستفادا من خارج الاية ولعل الاول اولى لاشتهار الدلوك في الزوال وعدم ظهور كونه
للغروب والشمس غير صريح في كونه بمعناه بل يحتمل ارادة الزوال منه وما عرفت من الرواية عن الصادق
ان الدلوك بمعنى الزوال وكفى بقولهما دلالة وقيل ان المراد بالصلوة هنا صلوة المغرب لكون
الدلوك بمعنى الغروب والغسق بمعنى الظلمة وفيه ما تقدم وقال الحسن لدلوك الشمس لزوالها
صلوة الظهر والعصر الى غسق الليل صلوة المغرب والعشاء الاخرة كانه يقول من ذلك الوقت الى
هذا الوقت على ما بين لك من حال الصلوات الاربع ثم صلوة الفجر افردت بالذكر قال الشيخ في ت
واستدل قوم بهذه الاية على ان وقت الاولى موسع الى اخر النهار لانه اوجب اقامة الصلوة من وقت
دلوك الشمس الى وقت غسق الليل وذلك يقتضي ان ما بينهما وقت ثم قال وهذا ليس بشيء لان
من قال ان الدلوك هو الغروب لا دلالة فيها اذ هو يقول انه يجب اقامة المغرب من عند المغرب
الى وقت اختلاط الظلام الذي هو غروب الشفق وما بين ذلك وقت المغرب ومن قال ان الدلوك
هو الزوال يمكنه ان يقول المراد بالاية البيان لوجوب الصلوة الخمس على ما ذكره الحسن لا بيان وقت
صلوة واحدة فلا دلالة في الاية انتهى كلامه ويمكن ان يقال الاية اقتضت كون وقت الصلوات
الاربع من الدلوك بمعنى الزوال الى غسق الليل فان الى لانتهاء الغاية الا ان الظهر والعصر اشتركا
في الوقت من الزوال الى الغروب والمغرب والعشاء الاخرة اشتركا في الوقت من المغرب الى الغسق
بمعنى نصف الليل وافرد صلوة الفجر بالذكر في قوله وقران الفجر ويؤيد دلالة الاية على ذلك الروايات
المتقدمتان فانهما دلتا على ذلك مع اعتبار سندهما والى هذا ذهب السيد المرتضى ره فاوقات الصلوة
ما قال اكثر الاصحاب من غير تعيين وهو الظاهر من كلام ابن بابويه لا يقال ضرورة الترتيب اقتضت اختصاص
اول الوقت بمقدار فعل الصلوة بالاولى واخره بمقدار بالاخيرة فاستفيد الاختصاص منها
ويؤيدها مرسلة داود بن فرقد عن الصادق ع اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر حتى يمضي مقدار
ما يصلي اربع ركعات فاذا بقي مقدار ذلك فقد خرج وقت الظهر وبقي وقت العصر لانا نقول

لا نسلم دلالة الاية على ذلك بل هي مجملة فيه مع امكان المناقشة في الاحتمال نظرا الى عدم سلوكه الى
منها اللزوم الاختصاص المذكور سلمنا الاحتمال لكن بعد ورود الرواية السابقة بذلك يتعين حملها عليه
ورواية داود مرسلة لا تعارضها فتامل فيه ولعل التعبير بقران الفجر في صلوة الصبح نظرا الى وجوب
القراءة فيها فهي من باب تسمية الكل باسم جزئه كما سميت ركوعا وسجودا قال الزجاج انه في قوله
وقران الفجر فائدة عظيمة فانها تدل على ان الصلوة لا تكون الا بقراءة وتحقيق ان في قران الفجر صلوة
الصبح لم يكن فيها دلالة على وجوب القراءة اذ يجوز ان الاطلاق تجوزا بناء على كون القراءة مندوبة
فيها فان مثل ذلك كاف في صحة الاطلاق وان فسرت بقراءة صلوة الفجر كان فيها دلالة على الوجوب
نظرا الى تعلق الامر بها فانها واجبة فيكون اثبات القول بوجوب القراءة في باقي الصلوات
لعدم القائل بالفصل ثم انه اشار الى بيان فضيلة صلوة الفجر بقوله **ان قران الفجر كان مشهودا**
تشهده ملائكة الليل والنهار وهذا انما تحصل في اول وقتها فيكون فيه اشارة الى الحث على فعلها في اول
الوقت وبه يبطل قول من يذهب الى ان وقتها ليس الا الاخر كالحنفية وهو قولهم في جميع الصلوات
الواجبة فعندهم ان من فعل الصلوة في اول وقتها فهو متقدم لها ويكون نفلا مجزيا عن الفرض
مستدلين على ذلك بان المكلف مخير قبل وقت المضيق بين الفعل والترك والتخيير ينافي الوجوب
بخلاف وقت المضيق فانه يتعين فيه الفعل مضيقا ولا يخفى انه خروج عن النص بالهوى مع ان
دليلهم وهي من بيت العنكبوت وقد بسطنا الكلام معهم فيه بما قيل وجوه اخر **ومن الليل
فتهجد به** التهجد ترك الهجود اي النوم للصلوة من هجد يهجد هجودا فهو هاجد اذا نام وقال
المبرد التهجد عند اهل اللغة السهر للصلوة او للذكر اي فاذا سهر للصلوة قيل تهجد واذا اراد النوم
قيل هجد به والضمير للقران **نافلة لك** اي فريضة زائدة لك على الصلوات الخمس المفروضة فان
النفل بمعنى الزيادة فيكون من خواصه ص او فضيلة لك لاختصاص وجوبها بك وقيل ان المراد
بالنافلة معناها وكانت واجبة عليه ونسخ وجوبها بهذه الاية وقيل ان معناه فضيلة لك وكفارة
لغيرك فان كل انسان يخاف ان لا يقبل فرضه فيكون نفله كفارة والنبي ص لا يحتاج الى الكفارة وقيل
معناه نافلة لك ولغيرك وانما اختص الخطاب به لما في ذلك من دعاء الغير الى الاقتداء به والحث
على الاستنان بسنته ص **عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا** انتصابه على الظرف باضمار فعله
اي فيقيمك مقاما محمودا او بتضمين يبعثك معناه ويجوز على الحال بمعنى يبعثك ذا
مقام محمود يحمد القائم فيه وكل من عرفه وهو مطلق في كل مقام يتضمن كرامة والمشهور انه

مقام الشفاعة بل قال في ق فاجمع المفسرون على ان المقام المحمود هو مقام الشفاعة وهو المقام الذي
يشفع فيه للناس ويؤيده ما رواه العامة عن ابي هريرة انه ص قال هو المقام الذي اشفع فيه لامتي
ولاشعاره بان الناس يحمدونه لقيامه فيه وما ذاك الا مقام الشفاعة اللهم ارزقنا شفاعته يوم القيمة
ولحشرنا في زمرة اهل بيته الكرام **الثانية اقم الصلوة طرفي النهار** غدوة وعشية يعني صلوة
الفجر والمغرب في قول ابن عباس وجماعة وقال الزجاج يعني الغداة والظهر والعصر وهو في ق
جماعة واحتمل الشيخ في ق ان يراد به صلوة الفجر والعصر لان طرف الشيء من الشيء وصلوة المغرب
ليست من النهار فلا تكون داخلة في احد طرفيه وانتصابه على الظرفية **وزلفا من الليل** ساعات
منه قريبة من النهار من ازلفه اذا قربه واحتمل الشيخ في ق ان يكون جمع زليف مثل قريب وقرب فان
اريد بطرفي النهار صلوة الفجر والمغرب كان المراد بزلفا الليل صلوة العشاء الاخرة وهو قول ابن
عباس وجماعة فتكون الآية مشتملة على ثلث صلوات باوقاتها وهذا الحمل مروي في الصحيح عن زرارة
قال سألت ابا جعفر عليه السلم عما فرض الله عز وجل من الصلوات فقال خمس صلوات الى ان قال وقال تعالى
في ذلك اقم الصلوة طرفي النهار وطرفاه المغرب والغداة وزلفا من الليل هي صلوة العشاء الاخرة
الحديث وعلى هذا يكون ترك الظهر والعصر في الآية لاحد امرين اما لظهورهما فانهما صلوة النهار وكانه
قال اقم الصلوة طرفي النهار مع المعروفة من صلوة النهار واما لانهما مذكوران على التبع للطرف الاخير لانهما
بعد الزوال فهما اقرب اليه وقد قال تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل ودلوك الشمس
زوالها او اريد بطرفي النهار الغدوة والعشي اي صلوة الصبح والعصر وزلفا من الليل صلوة المغرب
والعشاء كان في الآية دلالة على وجوب اربع صلوات باوقاتها ويكون ترك الظهر في الآية لما تقدم
من الوجهين وان اريد بطرفي النهار صلوة الصبح والظهر والعصر وزلفا من الليل صلوة المغرب والعشاء
الاخرة كما هو قول الزجاج وجماعة كان في الآية دلالة على وجوب الصلوات الخمس باوقاتها ويحتمل
وجه اخر وهو ان يراد بالنهار ما بين الفجر الثاني وذهاب الشفق المغربي لاطلاق النهار على مثله
عرفا وان المراد بطرفي النهار نصفا النهار وصلوة الفجر في النصف الاول وباقي الصلوات الاربع في
النصف الثاني فيكون فيه دلالة على وجوب الصلوات الخمس لكن الدلالة على استمرار وقت العشاء الى
النصف الليل او ثلثه يكون من خارج ويكون قوله وزلفا من الليل اي قربا من الليل يعني طاعات يتقرب
بها في بعض الليل اشارة الى نافلة الليل المشهورة وح فيكون زلفا معطوفة على الصلوة اي اقم الصلوة
الواجبة واقم زلفا من الليل على معنى واقم صلوات يتقرب بها الى الله عز وجل ويمكن الاستدلال بالآية

على كل

على كل من الوجوه على اتساع وقت صلوة الظهرين بنحو ما تقدم فتامل **ان الحسنات يذهبن السيئات**
اي يكفرنها والمراد ان الصلوات الخمس تكفر ما بينها من الذنوب لانه عرف الحسنات بالالف
واللام وقد تقدم ذكر الصلوة فيكون هو المراد ونقله في البيان عن ابن عباس واكثر المفسرين
والمعنى ان الصلوة تذهب بالمعصية على وجه التكفير اذا كانت المعصية صغيرة ويؤيده ما في الحديث
ان من الصلوة الى الصلوة كفارة ما بينهما ما اجتنب الكبائر وفي رواية ابي حمزة الثمالي عن احدهما
عم في حديث طويل عن علي عم قال سمعت حبيبي رسول الله صلعم يقول ارجى اية في كتاب الله اقم
الصلوة طرفي النهار الخ والذي بعثني بالحق بشيرا ونذيرا ان احدكم ليقوم في وضوئه فتساقط
من جوارحه الذنوب فاذا استقبل الله بوجهه وقلبه لم ينفتل وعليه من ذنوبه شيء كما ولدته
امه فان اصاب شيئا بين الصلوتين كان له مثل ذلك حتى عد الصلوات الخمس ثم قال يا علي انما
منزلة الصلوات لامتي كنهر جار على باب احدكم فما يظن احدكم لو كان في جسده درن ثم اغتسل
في ذلك النهر خمس مرات كان يبقى في جسده درن فكذلك والله الصلوات الخمس لامتي وقيل انه
المراد بالحسنات التوبة فانها تذهب السيئات اي تسقط عقابها اذ لا خلاف في ان العقاب يسقط
عند التوبة كما قاله الشيخ في ق والطبرسي في البيان وقيل ان الدوام على فعل الحسنات يدعو الى ترك
السيئات فكانها تذهب بها **ذلك** اشارة الى الجملة فاستقم فما بعده **ذكرى للذاكرين** عظة
للمتعظين حيث علق ان ذكرهم له سببا لدركه اياه وقيل انها اشارة الى القرآن وكونه عظة لمن
اتعظ وفي ق الشيخ في البيان يعني ما ذكره من قوله ان الحسنات يذهبن السيئات فيه تذكار
لمن تذكر به وتفكر به **الثالثة فسبحان الله** خبر في معنى الامر بتنزيه الله تعالى والثناء عليه في هذه
الاوقات التي تظهر فيها قدرته ويتجدد فيها نعمته **حين تمسون وحين تصبحون** الامساء الدخول
في المساء والاصباح الدخول في الصباح واثار القدرة فيهما ظاهرة فان المساء وقت زوال النور
الكامل المنتشر في جميع الافاق في زمان يسير والصباح وقت انتشار النور فيها في زمان
يسير ايضا **وله الحمد في السموات والارض** اي هو المستحق لحمد اهلها لانعامه عليهم اي على
اهل السموات والارض ان يحمدوه وكانها جملة معترضة كما قاله في الكشاف **وعشيا** معطوف على حين
تمسون اي وفي العشي وترك لفظ الحين منه لعدم مجيء الفعل منه **وحين تظهرون** تدخلون في
الظهيرة وهي نصف النهار وتجدد النعمة في هذين الوقتين اكثر كما ان ظهور القدرة والعظمة في
الوقتين الاولين اظهر ففي الآية دلالة على رجحان التسبيح في هذه الاوقات وعلى هذا فيمكن الاستدلال

بها على وجوب التسبيح فى ركوع الصلوة وسجودها بالاستدلال المشهور اذ الظاهر ان المراد بالتسبيح الذكر المخصوص غير الصلوة وح فيثبت الوجوب فيهما والاستحباب فيما عداهما ويؤيده ما روى عنه صم من سره ان يكال له بالقفيز الاوفى فليقل سبحان الله حين تمسون الآية وعنه صم من قال حين يصبح فسبحان الله حين تمسون الى قوله وكذلك تخرجون ادرك ما فاته فى ليلته ومن قالها حين يمسى ادرك ما فاته فى يومه وقيل ان المراد بالتسبيح الصلوة وان الاية مشتملة على ذكر الصلوات الخمس باوقاتها ويؤيده ما روى عن ابن عباس انه سئل هل تجد الصلوات الخمس فى القرآن قال نعم وقرأ هذه الاية فالتسبيح حين تمسون صلوة المغرب والعشاء الآخرة وحين تصبحون صلوة الفجر وعشيا صلوة العصر وحين تظهرون صلوة الظهر ونقل الطبرسى فى البيان هذا القول ثم قال وانما خص صلوة الليل باسم التسبيح وصلوة النهار باسم الحمد لان الانسان فى النهار فى احوال يوجب حمد الله عليها وفى الليل على احوال يوجب تنزيه الله تعالى من الاسواء فيها فلذلك صار الحمد بالنهار اخص فسميت به صلوة النهار والتسبيح بالليل اخص فسميت به صلوة الليل وفيه نظر لاقتضائه عطف عشيا وحين تظهرون على السموات وهو غير مناسب مع ان ثبوت الصلوة على الوجه المذكور فى السموات غير معلوم فالاولى جعل التسبيح وحده كناية عن الصلوة ويكون جملة وله الحمد اعتراضية وعشيا معطوف على حين تمسون كما اشرنا سابقا اليه لا يقال يمكن ان يحتج بهذه الاية على اختصاص الوجوب فى الصلوات باول الوقت على التضييق لتقييد الوجوب بالحينية المختصة بحال الدخول فى المساء والصباح لانا نقول الحينية اشارة الى اول الوقت والتوسعة يعلم من غيرها من الايات والاخبار **الرابعة فاصبر على ما يقولون** من قولهم بتوحيدهم وجحدهم لنبوتك واذاهم اياك بكلام يسمعونك اياه ويثقل عليك **وسبح بحمد ربك** احمده وصل وانت حامد لربك على هدايته وتوفيقه **قبل طلوع الشمس** اشارة الى طلوع الفجر **وقبل غروبها** اشارة الى العصر وحدها ويحتمل ان يراد به الظهر والعصر لانهما فى النصف الاخير من النهار **ومن آناء الليل** وهى ساعاته واحدها انى **فسبح** وهى اشارة الى صلوة المغرب والعشاء الاخرة وانما قدم الزمان على الفعل للاختصاص بمزيد الفضل لان القلب فيه اجمع والنفس فيه اميل الى الاستراحة فكانت العبادة فيه احمز ولذلك قال تعالى ان ناشئة الليل هى اشد وطاء واقوم قيلا **واطراف** النهار يحتمل ان يكون اشارة الى صلوة الظهر وحدها فانها نهاية النصف الاول من النهار وبداية النصف الاخير وجمع باعتبار طرفى النصفين فانها اربعة اوقات اولان النهار جنس فكانه قال اطراف كل نهار ويحتمل ان يكون اشارة الى صلوة الصبح والمغرب كررهما ارادة للاختصاص بمزيد الفضل وجمعه بلفظ الجمع

لامن الالتباس كقوله فقد صغت قلوبكما ويحتمل ان يكون اشارة الى التطوع فى اثناء النهار **لعلك ترضى** متعلق بسبح اى سبح فى هذه الاوقات كى ترضى بما يعطيك الله من الثواب على ذلك ومن ضم التاء اراد لكى تفعل بك من الثواب ما ترضى به وقيل لكى ترضى بالشفاعة والمعانى متقاربة لانه اذا رضى الله تعالى عن النبى صم فقد رضى وقد يستدل بظاهر الاية على توسعة وقت الفجر والظهر وعدم اختصاصهما باول الوقت كما ذهب اليه الشيخ فى بعض كتبه حيث حكم بان اول وقت صلوة الفجر الى الاسفار والتنوير وفى الظهر الى ان يصير ظل كل شى مثله ونحوه لانه تعالى حكم بامتداد الصبح الى طلوع الشمس وبامتداد الظهر الى قبل الغروب وهو المراد من التوسعة ويحتمل ان يراد من التسبيح فيهما ما هو المتبادر منه اى التنزيه والمراد نزهه امرتهم عن الشرك وسائر ما ينسبون اليه من النقائص حامدا له على ما يسر لك بالهدى فى هذه الاوقات معترفا بانه المولى المنعم كلها وعلى هذا فيسقط الدلالة على ما ذكر **الخامسة وسبح بحمد ربك** اى نزهه عما لا يليق به وعن الوصف بما يوجب التشبيه حامدا له على ما انعم عليك ويحتمل ان يراد به الصلوة فى الاوقات المخصوصة سماها تسبيحا لان الصلوة تشتمل على التسبيح **قبل طلوع الشمس** اى صلوة الفجر **وقبل الغروب** اى صلوة العصر وقيل الظهر والعصر **ومن الليل فسبحه** اى المغرب والعشاء الاخرة وتأخير الفعل لمزيد الاختصاص كما تقدم ويؤيد الاول ما روى عن ابى عبد الله ع انه سئل عن قوله تعالى وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب فقال يقول حين يصبح وحين يمسى عشر مرات لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيى ويميت وهو على كل شى قدير **وادبار السجود** قيل المراد به النوافل بعد المكتوبات وعن على ع الركعتان بعد المغرب وروى العامة عن النبى صم انه قال من صلى بعد المغرب قبل ان يتكلم كتبت صلوته فى عليين ومثلها موجود فى طرقنا ايضا والمراد قبل ان يتكلم بكلام اجنبى لا يبطل التعقيب وبذلك فسر فى الرواية الصحيحة وقيل المراد به التسبيح فى اعقاب الصلوة من ادبرت الصلوة اذا انقضت اى فى وقت انقضاء السجود كقولهم اتيك خفوق النجم اى وقته والسجود مما يعبر به عن الصلوة ويقرب من هذه ما فى سورة الطور **وسبح بحمد ربك حين تقوم** من اى مكان قمت او من منامك او حين تقوم الى الصلوة المفروضة فتقول سبحانك اللهم وبحمدك او حين تقوم من مجلسك فقل سبحانك اللهم وبحمدك لا اله الا انت فاغفر لى وتب على وقد روى مرفوعا انه كفارة المجلس وعن على ع من احب ان يكتال بالمكيال الاوفى فليكن آخر كلامه من مجلسه سبحان ربك رب العزة عما يصفون

وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين وقيل المراد اذكر اسم ربك بلسانك حين تقوم الى الصلوة الى
ان تدخل في الصلوة وقيل المراد وصل بامر ربك حين تقوم من مقامك او المراد صلوة ركعتين قبل
صلوة الفجر **ومن الليل فسبحه** قيل المراد صلوة الليل وروى زرارة وحمران ومحمد بن مسلم عن الصادقين عليهما السلام
في هذه الاية قالا ان رسول الله صلى الله عليه واله كان يقوم من الليل ثلث مرات فينظر في افاق السماء
ويقرأ الخمس ايات من آل عمران وهي ان في خلق السموات والارض الى قوله انك لا تخلف الميعاد
ثم يفتتح صلوة الليل الحديث وقيل ان المراد صلوة المغرب والعشاء الاخرة **وادبار النجوم** يعني
الركعتين قبل صلوة الفجر المفروضة وهو المروي عنهم عليهم السلام ايضا وذلك حين تدبر النجوم اي تغيب
لضوء الصبح وقيل يعني صلوة الفجر المفروضة وقيل المعنى لا تغفل عن ذكر ربك صباحا ومساء
بل نزهه في جميع احوالك ليلا ونهارا فانه لا يغفل عنك وعن حفظك **النوع الثالث**
في القبلة وفيه ايات **الاولى في البقرة** قد نرى **تقلب وجهك في السماء** اي تردد وجهك في جهة السماء
تطلعا للوحي فانه صلى الله عليه واله كان يتوقع من الله تعالى ان يحوله من بيت المقدس الى الكعبة لانها كانت قبلة
ابيه ابرهيم عم وقبلة ابائه واقدم القبلتين وادعى لها بعث العرب الى ملته فانهم كانوا يحبون
الكعبة ويعظمونها غاية التعظيم ولمخالفة اليهود فانهم كانوا يقولون لو نتبعنا محمد في ديننا و
يتبع قبلتنا وانما لم يسأل الله تعالى ذلك لانه لا يجوز للانبياء ان يسألوا الله شيئا من غير ان يؤذن لهم
فيه اذ قد لا يكون مصلحة فلا يجابون الى ذلك فيكون فتنة لقومهم **فلنولينك قبلة** فلنمكننك
من استقبالها من قولك وليته كذا اذا صيرته واليا له او فلنجعلنك تلي جهتها
ترضاها اي تريدها وتحبها وتتشوق اليها لاغراضك الصحيحة التي وقعت في نفسك ووافقت في
ذلك مشيئة الله تعالى وحكمته **فول وجهك شطر المسجد الحرام** اي اصرف وجهك وحول نفسك
لان وجه الشيء نفسه نحو المسجد الحرام وتلقاءه وقال الشاعر وقد اظلكم من شطر ثغركم هول له ظلم
تغشاكم قطعا اي من نحوه وقيل الشطر في الاصل لما انفصل من الشيء من شطر اذا انفصل ودار شطور
اي منفصلة عن الدور ثم استعمل لجانبه وان لم ينفصل كالقطر وقيل الشطر النصف [illegible]
والحرام المحرم فيه القتال او الممنوع عن الظلمة ان يتعرضوا فيه ثم اشار الى وجوب ذلك على كل
مكلف في كل مكان بقوله **وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره** اي اينما كنتم من الارض في بر او
بحر او جبل او سهل فان الواجب عليكم التوجه الى نحو المسجد ولم يوجب التوجه الى الكعبة لان هذا
الحكم بالنسبة الى البعيد وذلك لان الاية الكريمة نزلت في المدينة ولا ريب ان استقبال العين

من البعيد

من البعيد حرج عظيم فافهم وذكر المسجد الحرام دون الكعبة دليل على ان الواجب مراعات الجهة
دون العين واعترضه صاحب الكشف بان هذا القول على مراعات العين ادل فان من يقول بمراعاة
الجهة لا يذهب الى ان الجهة هي المسجد الحرام ومن يقول بمراعات العين يجعل التوجه الى عين المسجد الحرام
متوجها الى عين الكعبة كالدواير حول نقطة تتسع كلما بعدت عنها مع انها لا تخرج عن المحاذاة للعين
تلك وقد رده صاحب [illegible] ان التعبير بجهة المسجد الحرام دون جهة البيت صريح في اعتبار الجهة
دون العين بخلاف التعبير بجهة البيت دلالة على اعتبار الجهة ايضا الا ان الاول صريح في الدلالة
بالنسبة الى الاخير ثم ان ما ذكره من ان المحاذاة للشيء مع البعد لا يخرج عن محاذاة عينه كلام ظاهري
لا تحقيقي والتحقيق ان المحاذي للجرم الصغير اذا كان المحاذي زايدا عن مقداره لا يكون الى عينه وان اوهم
ذلك كما في محاذاة القوم للجرم الصغير عن مقدارهم فانا لو فرضنا خطوطا خارجة عن مواقفهم
على التوازي فانها لا تلتقي ابدا وان خرجت الى غير النهاية وح فالواقع على الجرم المقابل لها بمقدار
وسعه من القوم لا الجميع والا لزم خروج الخطوط عن التوازي هذا خلف وتمثيله بالدواير لا
ينطبق هنا بالنسبة الى الجهة الواحدة فتامل وبالجملة بعد اعتبار الجهة واستحباب الاستقبال
البالغ المط سواء اريد من المسجد الحرام الحرم نفسه تعبيرا عن الشيء باشرف اجزائه او البيت وعلى
هذا يتم ما ذهب اليه اكثر الاصحاب من ان الواجب على البعيد استقبال الجهة كما هو الظ من الشطر
ويؤيده النصوص الواردة في علامة قبلة العراق للبعيد [illegible] لظهور اتساع خط الاقليم
عن سعة الحرم وعلى هذا فلا يرد الاشكال في صحة صلوة الصف المستطيل الذي يخرج عن سمت الكعبة
او سمت الحرم وقد ذهب الشيخ وجماعة من الاصحاب ان الكعبة قبلة من في المسجد والمسجد قبلة من في الحرم
والحرم قبلة من خرج عنه حتى ادعى الشيخ عليه الاجماع ويدل عليه بعض الاخبار عن الصادق عم ونقل في [illegible]
عن ابن عباس ثم قال وهو موافق لما قاله اصحابنا ان الحرم قبلة من نأى عن الحرم من اهل الافاق ق
انتهى ولعل نسبته للاصحاب نظرا الى دعوى الشيخ الاجماع عليه وفيه نظر فان الاجماع لا يتحقق
مع مخالفة جماعة من اعيان العلماء كالمرتضى وابن الجنيد وغيرهما من المتقدمين واكثر المتاخرين
ان لم يكن جميعهم والروايات ضعيفة وفي بعضها ارسال مع ان الحكم بان الحرم نفسه قبلة من
خرج عنه يوجب بطلان صلوة اهل الاقليم الى جهة واحدة لظهور اتساع خطة الاقليم عن سعة
الحرم ظهورا واضحا مما لا يعتريه شبهة فكيف يصح صلوة اهل الاقليم الواحد كالعراق بعلامة واحدة
الا ان يأول بجهة الحرم كما قاله بعض الاصحاب وح فنقول فائدة الخلاف بين القولين هذا وقد اختلف

عبارات الاصحاب فی تحقیق معنی الجهة التی هی قبلة البعید اختلافا معنویا فقال العلامة فی التذکرة
جهة الکعبة هی ما یظن انه الکعبة حتی لو ظن خروجه عنها لم یصح وهذا التفسیر صریح فساد عبارته یستلزم
بطلان صلوة بعض الصف المستطیل الذی یزید طوله علی مقدار بُعد الکعبة للقطع بخروج بعضه
عنها فضلا عن ظن کل واحد انه مستقبل الکعبة فان قیل القطع بخروج بعضه متعلق بالمجموع علی
الاشاعة لا علی التعیین فلا ینافی ظن کل واحد علی التعیین انه مستقبل الکعبة قلنا الظن لا بد
من استناده الی امارة معتبرة بحیث یجوز الرکون الیها شرعا وهذا القطع ینافیه علی ان العلامات
المنصوبة من الشارع للقبلة یوجب امتثالها صحة الصلوة وان لم یخطر بالبال کون ذلک الی
نفس الکعبة وح فان کان امتثالها غیر کاف لزم تاخیر البیان عن وقت الحاجة وان کان کافیا
لم یکن ظن ذلک معتبرا ونقل المحقق فی المعتبر یعنی بالجهة السمت الذی فیه الکعبة لا نفس البنیة
وذلک متسع یمکن ان یوازی کل مصلی وهو اجود مما سبق الا انه غیر تام لانه اراد السمت بالمعنی
اللغوی یرد الصف المستطیل وصلوة اهل الاقلیم بعلامة واحدة وان اراد المعنی الاصطلاحی
ای خط یخرج من وجه المصلی الی الکعبة او نقطة من دائرة الافق اذا واجهها الانسان کان مواجها
للکعبة فظاهر ان مثل ذلک امر ضیق یتوقف علی مقدمات دقیقة لا یکلف بها کل احد والنصوص
دالة علی انها امر موسع من ذلک وفی الذکری المراد بالجهة السمت الذی یظن کون الکعبة فیه لا مطلق
الجهة کما قال بعض العامة ان الجنوب قبلة لاهل الشام وبالعکس والمشرق قبلة لاهل المغرب
وبالعکس لانا نتیقن الخروج هنا من القبلة وهو قریب من تعریف المعتبر غیر انه اکتفی بظن کون
الکعبة فی السمت والذی یظهر من کلامه فی الرد علی المخالف ان المراد بالسمت جهة مخصوصة اضیق من
الجهات الاربع بحیث یظن کون الکعبة فیها لا السمت بعینه وتحقق کون الکعبة فی تلک الجهة استمال
الجهة علیها وان کانت اوسع منها بکثیرة بحیث لا ینقطع فی جزء من الجهة المذکورة بخروج الکعبة
منه علی القطع وهذا اجود التعریفات وقال بعضهم جهة الکعبة التی هی القبلة للنائی هی خط مستقیم
یخرج من المشرق الی المغرب الاعتدالیین ویمر بسطح الکعبة فالمصلی ح یفرض من نظره خطا یخرج
الی ذلک الخط فاذا وقع علیه زاویة قائمة فذلک هو الاستقبال وان کان علی حادة او منفرجة فهو الی ما بین
المشرق والمغرب وهو مخصوص بجهة العراقی وتبعه الشیخ علی الا انه اتی بتعریف یشمل جمیع البلاد
فقال المراد بالجهة ما یسامت الکعبة من جانبیها بحیث لو خرج خط مستقیم عن موقف المستقبل
تلقاء وجهه وقع علی خط جهة الکعبة بالاستقامة بحیث یحدث عن جنبیه زاویتان قائمتان

فلو وقع

الشهید فی الذکری ... الاستقبال ...

فلو وقع الخط الخارج من موقف المصلی علیه لا بالاستقامة بحیث یکون احدی الزاویتین حادة والاخری
منفرجة لم یکن مستقبلا لجهة الکعبة ولا یخفی ما فیهما من الفساد لاستلزامهما بطلان الصلوة
بالالتفات الیسیر لخروجه عن القبلة علی ذلک التقدیر وعلی کل حال فالذی یظهر ان امر القبلة اوسع
من ذلک ویؤیده النصوص الوارده فی القبلة کروایة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سألته عن القبلة
قال ضع الجدی فی قفاک وصل وروایة ابن بابویه قال رجل للصادق ع انی اکون فی السفر ولا اهتدی
الی القبلة باللیل فقال اتعرف الکوکب الذی یقال له جدی قلت نعم قال اجعله علی یمینک واذا
کنت فی طریق الحج فاجعله بین کتفیک ولا یخفی ان التوسعة ظاهرة منهما ویؤیده ایضا بعض الاخبار
الصحیحة من قولهم علیهم السلم بین المغرب والمشرق قبلة ونحو وقوله تعم ولله المشرق والمغرب فاینما
تولوا فثم وجه الله ولا یمکن ان یقال انه ترک البیان فی ذلک اعتمادا علی علم اهل الهیئة فان مثل
ذلک غیر معهود من الشارع فی شیء من الاحکام **وان الذین اوتوا الکتاب** قیل اراد بهم
علماء الیهود وقیل علماء الیهود والنصاری **لیعلمون انه الحق من ربهم** ای یعلمون ان تحویل
القبلة الی الکعبة حق مامور به من ربهم وانما علموا ذلک لانه کان فی بشارة الانبیاء لهم انه یکون نبی
من صفاته انه یصلی الی القبلتین ولم یعترفوا بذلک لکثرة عنادهم وعدم انقیادهم الی الحق
وما الله بغافل عما یعملون وعد ووعید للفریقین وهذه الآیة ناسخة لفرض التوجه الی بیت
المقدس قال ابن عباس اول ما نسخ من القران فیما ذکر لنا شان القبلة وقال قتادة نسخت
هذه الآیة ما قبلها وقال جعفر بن مبشر هذا مما نسخ من السنة بالقران وهذا هو الاقوی لانه لیس
فی القران ما یدل علی التعبد بالتوجه الی بیت المقدس وقیل انها ناسخة لقوله تع ولله المشرق
والمغرب ویجیء هذا وقد اختلف الناس فی صلوة النبی ص الی بیت المقدس فقال قوم کان یصلی
بمکة الی الکعبة فلما هاجر الی المدینة امره الله تع ان یصلی الی بیت المقدس ثم اعید الی الکعبة وقال قوم
کان یصلی بمکة الی بیت المقدس الا انه کان یجعل الکعبة بینه وبینها ولا یصلی فی غیر المکان
الذی یمکن هذا فیه وقال قوم بل کان یصلی بمکة وبعد قدومه المدینة الی بیت المقدس ولم یکن
علیه ان یجعل الکعبة بینه وبینها ثم امره الله تع بالتوجه الی الکعبة وهل کانت صلوته الی بیت المقدس
قبل ذلک علی الوجوب قیل نعم وقیل کان له ان یتوجه حیث شاء ولکن اختار التوجه الی بیت المقدس
ویجیء والله اعلم بحقیقة الحال **الثانیة ولله المشرق والمغرب** یرید بهما ناحیتی الارض فان
الارض منقسمة الی المشرق ای النصف الذی فیه محل طلوع الشمس والی المغرب ای النصف الذی

وهذا الظاهر بعموم اللفظ وشمول الکتاب للتوراة والانجیل
وذکر بعضهم ان فی الکتب عددا من اعلام النبی تع بخصوص المکان
کما قیل وفیه نظر

اوله تسخ من القران شان القبلة

فالیز

فيه محل عز وبها فان الارض كلها لا يختص به مكان دون مكان **فاينما تولوا** فعل شرط حذفت نونه
بالجزم واين للمكان وما زايدة والمعنى في اي مكان فعلتم التولية بمعنى تولية وجوهكم شطر المسجد
الحرام بدليل قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره كما تقدم **فثم**
وجه الله اي جهته التي امر بها فان امكان التولية لا يختص بمسجد او بمكان والمراد انكم اذا منعتم
ان تصلوا في المسجد الحرام او بيت المقدس كما فهم ذلك من الاية السابقة على هذه وهي قوله ومن اظلم
الاية فقد جعلت لكم الارض مسجدا فصلوا في اي بقعة واي جزء منها اردتم فان الكل سواء والتوجه
الى شطر المسجد الحرام غير مخصوص بمكان دون مكان بل هو ممكن في كل مكان وبهذا يندفع وهم
من يتوهم عدم امكان التوجه الى جهة واحدة من جميع الاماكن كذا في ك ولم يتعرض الشيخ
في ن للمنع في الاية السابقة بل نقل عن الجبائي انه رد على اليهود حيث انكروا تحويل القبلة الى الكعبة
وان ليس هو في جهة دون جهة كما تقول المشبهة ثم قوى هذا القول فعلى هذا لا يكون الاية منسوخة
ولا مخصوصة بحال الضرورة ولا بالنوافل مط او حال السفر وقيل انها منسوخة لان المسلمين كان
لهم التوجه حيث شاؤوا في صلواتهم وتوجه النبي ص الى بيت المقدس كان باختياره وان كان له ان
يتوجه حيث شاء كما قاله الشيخ في ن وفي ذلك الاية نزلت ثم نسخ بقوله وحيث ما كنتم فولوا
وجوهكم شطره وقيل انها مخصوصة بالنوافل اذا صليت على الراحلة فانها تصلى حيث ما توجهت
حال السفر واما الفرايض فلا تصلى الا الى القبلة لقوله ثم فولوا وجوهكم شطره قاله في البيان
وهذا هو المروي عن ائمتنا ع وقالوا صلى رسول الله ص ايماء على الراحلة حيث ما توجهت الراحلة حيث
خرج الى خيبر وحين رجع من مكة وجعل الكعبة خلف ظهره وقيل انها مخصوصة بحالة الحيرة والضرورة
روي عن جابر انه قال بعث النبي ص سرية كنت فيها واصابتنا ظلمة فلم نعرف القبلة فقالت طائفة
منا قد عرفنا القبلة هي هنا قبل الشمال فصلوا وخطوا خطوطا وقال بعضهم القبلة هي هنا قبل
الجنوب فخطوا خطوطا فلما اصبحوا وطلعت الشمس تبين خطاهم فسالوا رسول الله ص فسكت
فانزل الله هذه الاية وعلى هذا فالمفهوم منها انه لا يجب حال الحيرة اكثر من الصلوة الواحدة الى جانب
واحد وانه لم يكن عن علامة شرعية فقول بعضهم بالاربع جهات على ذلك التقدير بعيد مع
تصريحهم بدليل عليه وورود الرواية الصحيحة بخلافه **ان الله واسع** باحاطته بالاشياء او واسع
الرحمة يريد التوسعة على عباده والتيسير لهم **عليم** بمصالحهم واعمالهم في الاماكن كلها **النوع الرابع**
في مقدمات اخر للصلوة وفيه ايات **الاولى يا بني ادم قد انزلنا عليكم لباسا** اي خلقناه لكم

بتدبيرات

بتدبيرات سماوية واسباب نازلة منه كالمطر وغيره ونظيره انزل لكم من الانعام وانزلنا الحديد
او قضيناه في السماء وكتبناه فصح الانزال فيه وقيل انزل مع ادم وحوى حين امرا بالاهباط
يواري سوآتكم صفة لباسا اي يستر عوراتكم فان السوءة العورة ولعل ذكر قصة ادم
تقدمة لذلك حتى يعلم ان انكشاف العورة اول شيء اصاب الانسان من الشيطان وفيه دلالة
على وجوب ستر العورة حيث ذكره في معرض الامتنان عليهم ويوبخ ما روي ان العرب كانوا
يطوفون بالبيت عرايا ويقولون لا نطوف بثياب عصينا الله فيها فنزلت **وريشا** وهو
لباس الزينة استعير من ريش الطاير لانه لباسه وزينته اي انزلنا عليكم لباسين لباسا
يواري سوآتكم ولباسا يزينكم لان الزينة غرض صحيح كما قال لتركبوها وزينة فالاول واجب
والثاني مستحب فان الله يحب ان يرى اثار نعمه على عبده كما في بعض الاخبار ويمكن فهم اشتراط
اباحة اللباس منهما لانه تعالى لا يمتن باعطاء الحرام **ولباس التقوى** اي لباس الورع والخشية
من الله او الايمان او لباس يقصد به الاتقاء في الحروب كالدروع والجواشن والمغافر او مطلق
اللباس الذي يتقى به من الحر والبرد وهو مبتدا خبره **ذلك خير** اما على معنى ان لباس التقوى
هو خير فان اسماء الاشارة تقرب من الضماير فيما يرجع الى عود الذكر واما لان ذلك صفة
للمبتدا كانه قيل ولباس التقوى المشار اليه خير ولا يخفى ما في الاشارة من التعظيم او يكون اشارة
الى اللباس المواري للسوءة وصح لان اللباس المواري للسوءة عام يعني لباس التقوى
ويكون فيه تفضيله على لباس الزينة وقرئ منصوبا عطفا على لباسا فيكون اللباس
ثلثة اقسام قد امتن الله به على خلقه والمشار اليه بذلك يحتمل كونه الاخير بمعنى اللباس الذي
يتقى به من الحر والبرد وكونه خيرا ظاهر لانه يحصل به الستر والحفظ عن الضرر بخلافهما ويحتمل
رجوعه الى اللباس مط لظهور ما فيه من الخير والمنفعة والمصلحة بما لا يحصى **ذلك** اي اللباس
الموصوف بالصفات المذكورة **من ايات الله** الدالة على فضله ورحمته على عباده **لعلهم**
يذكرون فيعرفون نعمته او يتعظون عن القبايح والمعاصي ك في الكشاف وهذه الاية
واردة على سبيل الاستطراد عقيب ذكر بدو السوآت وخصف الورق عليهما اظهارا للمنة
فيما خلق من اللباس ولما في العري وكشف العورة من المهانة والفضيحة واشعارا بان
التستر باب عظيم من ابواب التقوى ومقتضى الامر وجوب الاستتار على كل احد من كل
احد خص منه بعض الافراد بغيرها من الايات والاخبار ثم خاطبهم الله مرة اخرى فقال **يا بني ادم**

لا يفتننكم الشيطان اى لا يضلنكم عن الدين ولا يصرفنكم عن الحق بان يدعوكم الى المعاصي
التى تميل اليها النفوس **كما اخرج ابويكم من الجنة** كما محن ابويكم بان اخرجهما منها **ينزع عنهما**
لباسهما ليريهما سوءاتهما جملة حالية من ابويكم او من فاعل اخرج واسناد النزع اليه لكونه
سببا وصح ان ينهى الانسان بصيغة النهى للشيطان لانه ابلغ فى التحذير عن متابعته فى الافتتان
به **انه يريكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم** تعليل للنهى وتاكيد للتحذير من فتنته
فان من هو لحالم فليتحفظ منه كمال التحفظ واستدل به صاحب الكشاف على ان الجن لا يرون ولا
يظهرون للانس وان اظهارهم انفسهم ليس فى استطاعتهم وان زعم من يدعى ذلك زور
ومخرقة وفيه نظر ظاهر **انا جعلنا الشياطين اولياء للذين لا يؤمنون** اى خلينا بينهم
وبينهم لم نكفهم عنهم حتى تولوهم واطاعوهم فيما سولوا لهم من الكفر والمعاصي واتبعوهم
لانهم يتناصرون على الباطل وهذا تحذير اخر للمؤمن من متابعة الشيطان ابلغ من الاول
لتضمنه ان من تابعه فقد اتخذه وليا وفيها ايضا مبالغة فى وجوب استتار العورة **الثانية**
يا بنى ادم خذوا زينتكم اى لباسكم الذى يستر عوراتكم **عند كل مسجد** لصلوة او طواف
وفيه دليل على وجوب ستر العورة فى الصلوة والطواف ويؤيده ما قيل انهم كانوا يطوفون
عراة ويدعون ثيابهم وراء المسجد وان طاف احد وهى عليه ضرب وانتزعت منه لانهم
قالوا لا نعبد الله فى ثياب اذنبنا فيها فنزلت وقد تفسر الزينة بالثياب التى يتزين بها والمراد
البسوا ثياب التزين كلما حضرتم فى المسجد لصلوة جمعة او عيد او للصلوة مطلقا ويؤيده
ما رواه العياشى باسناده الى الحسن بن على بن ابى طالب عم كان اذا قام الى الصلوة لبس اجود
ثيابه فقيل له يا ابن رسول الله لم تلبس اجود ثيابك فقال ان الله جميل يحب الجمال فاتجمل لربى
وهو يقول خذوا زينتكم عند كل مسجد فاحب ان البس اجود ثيابى ونحوها من الاخبار
ولا سيما يوم الجمعة ويوم العيد فان لبس ثياب التجمل فيهما من افضل الاعمال على ما فى الاخبار
وقيل المراد بالزينة المشط وقيل الطيب والسواك والخاتم ونحوها ويؤيده معانى الاخبار
وكلوا واشربوا عقب الامر باخذ الزينة باباحة الاكل والشرب اشارة الى عدم التنزه من
اكل المباح اى كلوا واشربوا ما ابيح لكم قيل نزلت فى بنى عامر كانوا فى ايام حجهم لا ياكلون الطعام
الا قوتا ولا ياكلون دسما يعظمون بذلك حجهم فقال المسلمون نحن احق بذلك فقيل لهم
كلوا واشربوا **ولا تسرفوا** اى لا تجاوزوا الحلال الى الحرام او لا تسرفوا فى الاكل فتاكلوا ما لا يليق

وعلها النفى على الصدرية اى لا تفتنن مثل اخراج
ابويكم فان هذا الاخراج نوع من الفتنة
فى اولاده

اى كيعرف ربما الزين من حيث لا ترون

فى الاعراف

التجمل

وربما ورد ذلك فى بعض الاخبار والاظهر الاول لان ظاهر
الامر الوجوب ولا سوى اللبس يجب واجب وجوب على الزينة
على اللبس الا ان التصرف الى الاكمل وحيث ان البرهان يعم
اللفظ الخصوص بالسبب كان مقتضى الاية وجوب التجمل
عند كل صلوة ترك العمل به فى القدر الزائد على ما يستر
عملا بالاخبار الا فى ... واطلقت اللفظ ... فاذا
وجب ستر العورة فى الصلوة ... بدون ذلك الستر وتفاصيل
ذلك فى علم الفقه ... منه

بحالكم

بحالكم يطيع الغدر ويطرح فيه المسك او كمن لا يملك الا دينارا وصرفه فى اكل ما لا يليق بحاله
او لا تسرفوا فى الاكل نفسه بحيث يؤدى الى الامراض المهلكة ويؤيده ما قيل ان الله قد جمع الطب
فى نصف اية من كتابه وهو قوله كلوا واشربوا ولا تسرفوا **انه لا يحب المسرفين** لا يرضى فعلهم
وفيه دلالة على تحريم الاسراف فى الاكل وغيره لكنه تقيده بالمحرم منهما على ما علم من خارج
ثم انه تعالى اكد اباحة التزين واكل المباح وشربه بقوله **قل من حرم زينة الله**
اى من الثياب وكل ما يتجمل به **التى اخرج لعباده** خلقها لهم واخرجها من النبات كالقطن
والكتان ومن الحيوان كالصوف والسقلاط **والطيبات من الرزق** والمستلذات من الاكل والـ
شرب لا ما يعد خبيثا ينفر منه الطبع ويقبح العقل اكله والاستفهام للانكار اى لا وجه لتحريمها وفيه
دليل على ان الاصل فى المطاعم والملابس وانواع التجملات الاباحة وغيرها يحتاج الى دليل ناقل
عن ذلك الاصل مع ان مقتضى العقل ذلك فاجتمع العقل والنقل على الاباحة واحتاج التحريم الى دليل
قل هى للذين امنوا فى الحيوة الدنيا اى هى لهم بالاصالة فى الحيوة الدنيا وان شاركهم الكفار فيها
تبعا وبالعرض **خالصة** اى للمؤمنين مختصة بهم **يوم القيمة** فلا يشاركهم فيها غيرهم رأسا و
نصبها على الحال من ضمير الطيبات الحاصل فى متعلق للذين امنوا اى هى ثابتة لهم ويوم القيمة
ظرف لخالصة وقرئت مرفوعة خبر بعد خبر **كذلك نفصل الايات** اى كتفصيلنا هذا الحكم
نفصل سائر الاحكام **لقوم يعلمون** وفى هذه الاية دلالة على جواز لبس الثياب الفاخرة واكل الاطعمة
الطيبة من الحلال ويؤيده ما رواه العياشى باسناده عن الحسين بن زيد عن عمه عمر بن على عن ابيه
زين العابدين على بن الحسين عم انه كان يشترى كساء الخز بخمسين درهما فاذا صاف تصدق به
ولا يرى بذلك باسا ويقول من حرم زينة الله التى اخرج لعباده الاية وباسناده عن يونس بن
ابرهيم قال دخلت على ابى عبد الله عم وعليه جبة من خز وطيلسان خز فنظر الى فقلت جعلت فداك
هذا خز ما تقول فيه فقال ما باس فى الخز قلت وسداه ابريسم قال ولا باس به فقد اصيب
الحسين عم وعليه جبة خز ثم قال ان عبد الله بن عباس لما بعثه امير المؤمنين عم الى الخوارج لبس
افضل ثيابه وتطيب باطيب طيبه وركب افضل مراكبه فخرج اليهم فواقفهم قالوا يا ابن عباس
بينا انت خير الناس اذ اتيتنا فى لباس الجبابرة ومراكبهم فتلا هذه الاية قل من حرم زينة
الله التى اخرج لعباده الاية فالبس وتجمل فان الله يحب الجمال ثم انه تعالى اشار الى المحرمات
الضافية بقوله **قل انما حرم ربى الفواحش** ما تفاحش قبحه وتزايد **ما ظهر منها وما بطن** اي

وقد ورد بذلك بعض الاخبار عنهم عليهم السلام
... جميع انواعها من الملابس
والمراكب والحلى وكذا الاكل بالاستطابة
والتنعم من الماكل والمشارب والنساء
والطيب

للقطن

فمنهم من دعى انما فى حرمها يوم القيمة
عن خالصة بل يكون شوبه بزحمة
الكفار

بيان لمحرمات الافعال المحرمة وحصرها فى انواع
لا ... اما على ... واشار الى ...

جبرها وسترها وقيل المراد بهما ما يتعلق بالفروج والاثم اي ما يوجب الاثم فهو تعميم بعد تخصيص وقيل
اريد به شرب الخمر فان الاثم من اسمائها والبغي اي الظلم والكبر افرده بالذكر مع دخوله في الاثم
للمبالغة بغير الحق متعلق بالبغي مؤكد له معنى كقوله تعالى ويقتلون النبيين بغير حق وان
تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا اي لم تقم عليه حجة وهو تهكم بالمشركين فان كل شرك فهو
بهذه المثابة ليس عليه حجة ولا برهان وان تقولوا على الله ما لا تعلمون بالالحاد في صفاته و
الافتراء عليه ومنه اسناد الامور الغير الصادرة منه اليه كالقول بان الحكم في المسئلة كذا مع انه
ليس كذلك ويدخل في ذلك الفتوى والقضاء بغير الاستحقاق وهو ظاهر وحيث ان الحصر فيها اضافي
كما اشرنا اليه فلا يضر وجود محرمات غيرها كثيرة الثالثة حرمت عليكم الميتة والدم ذكر نعم
في اول السورة احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم وهنا بين ما يتلى منها الميتة وهو الحيوان الذي
فارقته الروح من غير تذكية شرعية ولو كان بمحض اخراج المسلم السمك من الماء حيا واخذ الجراد كذلك
ويحتمل اختصاصها بما فارقته الروح من دواب البر وطيره من غير تذكية ويؤيده ما روي عنه
صلى الله عليه وآله انه سمى السمك والجراد ميتا فقال ميتتان حلالان الجراد والسمك واستدل بها على تحريم لبس
جلد الميتة في الصلوة وغيرها نظرا الى ان اسناد التحريم الى الذوات غير معقول بنفسه فلا بد من تقدير
فعل يتعلق به التحريم وتقدير الاعم وهو الانتفاع اولى لئلا يلزم الاجمال والترجيح بلا مرجح
اذ لا قرينة على الخصوص بالنسبة الى بعض الافعال دون بعض واذا كان مطلق الانتفاع حراما
لزم من ذلك تحريم لبس جلدها واستعماله في الصلوة وغيرها لان جميع ذلك داخل في الانتفاع وقد
يقال لا نسلم عدم القرينة على الخصوص انما ذلك اذا لم يتبادر الذهن الى معنى من المعاني بخصوصه والمتبادر
من تحريم الميتة تحريم اكلها كما في تحريم الدم ولحم الخنزير فينصرف النهي اليه ويتعلق به وحده الحكم
فلا يتم المطلوب ويؤيده ما روى الجمهور عن النبي صلى الله عليه وآله انما حرم من الميتة اكلها وعلى القول فالتحريم
لا يدل على النجاسة ويؤيده تعلقه هنا بالاستقسام بالازلام ولا نجاسة فيها ظاهرا وعلى هذا فما
قاله بعضهم من ان الحكم بتحريم جميع الانتفاعات يستلزم الحكم بنجاستها نظرا الى انه لو كان طاهرا
لانتفع به وهو غلط مدفوع بما بيناه ويؤيده تعلق التحريم بالخمر والنجاسة فيه عند بعضهم فتامل
وكيف كان فنجاسة جلد الميتة قبل الدبغ وبعده هو المشهور بين اصحابنا بل كاد ان يكون اجماعا
لتظافر الروايات عن اصحاب العصمة بذلك اما ما لا تحله الحيوة منها فلا يتعلق به الحكم واعتبروا كونها
من ذي النفس لا مطلقا ونقل اجماعهم على عدم جواز الصلوة في شيء منها لتظافر الاخبار به

وخالف

وخالف العامة فجوزوا الصلوة في جلدها مطلقا ومنهم من اعتبر الدبغ لازالة الزهومة التي في الجلد
ظنا منهم انها تغير نجسة فيؤثر بالدبغ لازالتها وهو ضعيف وتمام ما يتعلق بذلك يعلم
من محله وكذا ما يتعلق باحكام الدم اما اطلاق الدم هنا وتقييده بالمسفوح في آية اخرى
وسيجيء الكلام فيه ان شاء الله تعالى الرابعة والانعام جمع نعم وهي الابل والبقر والغنم سميت
بذلك لنعم وطئها ولا يقال لذوات الحافر لصلب مشيها وانتصابها بفعل مقدر يفسره خلقها
لكم ويحتمل انتصابه بالعطف على الانسان السابق ويكون خلقها لكم بيانا لما خلق لاجله وما
ذكره بعده تفصيل له وتعداد لبيان وجوه الانتفاع فيها دفء هو ما يتدفأ به من الاكسية و
الملابس المتخذة من اوبارها واصوافها واشعارها ومنافع جمع منفعة وهي ما يحصل من البانها
وركوب ظهورها والحرث عليها وغيرها من الانتفاعات لان الكلام وقع في معرض الامتنان فاقتضى
ذلك عموم الانتفاع الا ما اخرجه الدليل من جواز السجود عليها ولا خلاف في ذلك بين علمائنا
والاخبار متظافرة به ثم عدد في موضع آخر من هذه السورة نعما اخر فقال والله جعل لكم اي الانتفاع
من بيوتكم المأخوذة من الحجر والمدر وغيرها سكنا اي موضعا تسكنون فيه حال اقامتكم او تسكن
فيه نفوسكم وتطمئن اليه وجعل لكم من جلود الانعام بيوتا هي القباب المتخذة من الادم ثاله
ويجوز ان يتناول المتخذ من الوبر والصوف والشعر فانها من حيث انها نابتة على جلودها
يصدق عليها انها مأخوذة من جلودها تستخفونها تجدونها خفيفة عليكم وحملها في اسفاركم
يوم ظعنكم اي وقت ارتحالكم من مكان الى آخر ويوم اقامتكم اي الوقت الذي تنزلون موضعا تقيمون
فيه فلا تثقل عليكم في الحالين ومن اصوافها وهي للضان واشعارها وهي للمعز واوبارها
وهي للابل والاضافة الى الانعام لانها من جملتها اثاثا ما يلبس ويفترش من متاع البيت من قولهم
شعر اثيث اي كثير واث البيت يئث اثاثا اذا كثر والنف ولا واحد له كالمتاع ومتاعا اي
سلعة تنتفعون بها في التجارة الى حين الى مدة من الزمان فانها لصلابتها تبقى الى حين مدة
املالان تعضلوا اوطاركم منها او الى وقت الموت والآية وان كانت مطلقة في اتخاذ الجلود سواء
كانت مذكاة ام لا الا انها مقيدة بالذكاة عندنا للاجماع على تحريم جلد الميتة ثم الاصواف و
الاشعار والاوبار باقية على اطلاقها لعدم تنجيسها بالموت ومنه الآية كسابقتها في الدلالة
على اباحة اخذ اللباس من اشعار الانعام واصوافها واوبارها وجواز الصلوة فيه على ما تقدم من
انه نعم عدد نعما اخر فقال والله جعل لكم مما خلق من الاشجار والابنية وغيرها ظلالا

جمع كن

اي اشياء تستظلون بها في حالتي الحر والبرد وجعل لكم من الجبال اكنانا وهو الموضع الذي يستكن فيه
كالبيوت المنحوتة منها والكهوف والغيران وجعل لكم سرابيل ثيابا من الصوف والكتان والقطن
وغيرها جمع سربال تقيكم الحر اي تمنع من وصول اذى الحر اليكم وخصه بالذكر مع ان وقايتها للبرد
اكثر اكتفاء باحد الضدين فان ما يقيه يقيه ولكنه على البرد لان المخاطبين اهل البلاد الحارة
فحاجتهم الى ما يقي الحر اشد ولان الحر يفعل دون البرد على ما قيل ولان البرد يمكن دفعه بنحو النار
والدخول في البيوت والاكنان والحر فيه تأمل وسرابيل تقيكم باسكم اي حربكم وشدة الطعن وال
ضرب للحاصلين بها وهي الدروع والجواشن وفي الآية دلالة على اباحة هذه الامور وجواز الصلوة
فيها على الوجه المتقدم كذلك يتم نعمته عليكم كما انعم عليكم بهذه النعم يتم بجميع ما تحتاجون اليه
وهو المراد باتمام نعمه في الدنيا لعلكم تسلمون اي لكي تنظروا في نعمته فتنقادون لحكمه وامره
وقرئ بفتح التاء من السلامة اي تشكرون فتسلمون من العذاب وتنظرون فيها فتسلمون من الشرك
وقيل تسلمون من الجراح بلبس الدروع الخامسة ومن اظلم موضع من الرفع على الابتداء واظلم خبره
والاستفهام انكاري اي لا احد اشد واعظم ظلما ممن منع مساجد الله وهو مفعول اول لمنع وقوله
ان يذكر فيها اسمه مفعوله الثاني ويحتمل ان يكون هذا بدلا لاشتمال من مساجد الله اي يمنع ان يذكر
في مساجد الله اسمه وان يكون مفعولا له اي كراهة ان يذكر فيها اسمه وان يكون على حذف في اي من
ان يذكر فيها اسمه واوصل بالفعل وهذا كلام واضح لا غبار عليه ذكره في الكشاف وقد قال فلا يلتفت
الى قول بعضهم ان منع يتوقف على متعلقين ولا يمكن ان يقدر غير الذكر فيها لانه هو الممنوع منه على ان الممنوع
الناس او المترددين الى المساجد نفسها والآية على ما يرى عامة في تحريم المنع من ذكر الله في المساجد اي مسجد
كان وباي ذكر كان على العموم وان كان سبب النزول خاصا فانه انما الروم لما خربوا بيت المقدس وطرحوا
الاذى فيه ومنعوا من دخوله حتى كان ايام عمر واظهر الله المسلمين عليهم وصاروا لا يدخلونه الا خائفين او
المشركون حيث منعوا رسول الله ان يدخلوا المسجد الحرام عام الحديبية فان العبرة بعموم اللفظ
لا بخصوص السبب ولو قلنا ان المراد جميع المساجد كما قال بعضهم فلا اشكال في العموم وكذا لو قيل
ان المراد بها جميع الارض لقوله صلى الله عليه وسلم جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا وقد اعترف بعموم
التحريم وسعى في خرابها اما بالهدم او بتعطيل الذكر ويمكن حمله على ما لم يدخل في خرابها ويرجع فيه الى
العرف فكل ما يعد تخريبا فهو حرام كهدم جدرانها ولحذف فرشها واشغالها بما ينافي العبادة وغير
ذلك فيكون فيها دلالة على تحريم جميع ذلك كما قاله الفقهاء اولئك اي المانعون ما كان لهم ان يدخلوها

دالة على اباحة الصلوة في الدروع والجواشن

قال الزجاج كل ما لبسته فهو سربال فعلى هذا يشمل الرقيق والكثيف والسابغ والمحشو من الثياب

في البقرة

الا خائفين اي ما كان ينبغي لهم ان يدخلوها الا بخشية وخشوع فضلا عن ان يجترؤا على تخريبها
او ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين من المؤمنين ان يبطشوا بهم فضلا عن ان يمنعوهم منها اي
ما كان لهم في علم الله وقضائه ان يدخلوها الا خائفين فيكون وعدا للمؤمنين بالنصرة عليهم
واستخلاص المساجد منهم وقد انجز ما وعد وقيل ان المراد انه ليس لهؤلاء المشركين دخول
المسجد الحرام ولا دخول غيره من المساجد فان دخل منهم داخل الى بعض المساجد كان على المسلمين
اخراجه منه الا ان يدخل الى بعض الحكام لخصومة بينه وبين غيره فيكون في دخوله خائفا من
الاخراج على وجه الطرد بعد انفصال خصومته ولا يقعد فيه مطمئنا كما يقعد المسلم قال
الشيخ في ت وهذا يليق بمذهبنا ثم قال ويمكن الاستدلال به على ان الكفار لا يجوز ان
يمكنوا من دخول المساجد على كل حال فاما المسجد الحرام خاصة فان المشركين يمنعون من
دخوله ولا يتركون ليدخلوه لحكومة ولا لغيرها لان الله تعالى قد امر بمنعهم من دخوله انتهى كلامه
وحاصله الفرق بين المسجد الحرام وبين غيره في الدخول لضرورة حيث يجوز معها في غيره دونه
التنصيص على المنع من دخوله على الاطلاق في قوله ولا يقربوا المسجد الحرام الآية لهم في الدنيا
خزي قيل المراد به اعطاء الجزية عن يد وهم صاغرون وقيل القتل وسبي الذراري وا
لنساء ان كانوا حربا واعطاء الجزية ان كانوا ذمة وقيل طردهم ولهم في الآخرة عذاب عظيم
بسبب كفرهم وظلمهم وقد ذكر بعض اصحابنا في الآية احكاما مثل وجوب اتخاذ المساجد كفاية
ووجوب عمارة ما استهدم منها ووجوب شغلها بالذكر واستحباب كل واحد كفاية على الا عيان
ولم يعرف شيء من هذه الاحكام فضلا من دلالة الآية عليها والله اعلم السادسة انما
يعمر مساجد الله نفى تعالى في الآية السابقة على هذه صلاحية المشركين لعمارة المساجد فان في
ذلك جمعا بين امرين متنافيين وحصر في هذه الآية عمارة المساجد فيمن اجتمعت فيهم الاوصاف
المذكورة كما دل عليه قوله من آمن بالله واليوم الآخر يعني يوم القيمة واقام الصلوة بحدودها
الواجبة وآتى الزكوة الواجبة اعطاها مستحقها ان وجبت عليه ولم يخش الا الله اي في امور
الدين لا مطلقا اذ الخشية من المحاذير جبلية لا يكاد الرجل يتمالك عنها ولا يخفى ان هذه الاوصاف
جامعة للكمالات العلمية والعملية وفي ذكر الصلوة والزكوة وغيرهما بعد ذكر الايمان بالله دلالة
ظاهرة على ان الايمان لا يتناول افعال الجوارح اذ لو تناولها لما جاز عطف ما دخل فيه عليه
ومن قال ان المراد به التفصيل وزيادة البيان فقد ترك الظاهر فعسى اولئك ان يكونوا

الكفار في دخول المساجد

من المهتدين اي اذا فعلوا ذلك من المهتدين الى الجنة ونيل ثوابها لا ذعسى من الله واجب ليست على طرق الشك وهو قول ابن عباس والحسن وقيل انما قال عسى ليكونوا على حذر مما يحبط اعمالهم ولا يغترّوا بها اى بسببها ونعم افعالهم الصالحة ويحذرون من المعاصي وفي الآية حث عظيم وترغيب وافر على تعمير المساجد وان من يعمرها له شان كبير عند الله وقد اختلف في المراد بعمارتها فقيل ان المراد فقيل ان المراد بها ترميمها باصلاح ما استهدم منها وكنسها وفرشها والاسراج فيها ونحو ذلك من الامور المطلوبة في الاصلاح ويؤيد ذلك ما روي عنهم ع من كنس مسجدا يوم الخميس وليلة الجمعة فاخرج منه من التراب مقدار ما يذر في العين غفر الله له وما روي عنهم من اسرج في مسجد من مساجد الله سراجا لم تزل الملائكة وحملة العرش يستغفرون له ما دام في المسجد ضوء من ذلك ونحو ذلك من الاخبار وقيل ان المراد بها شغلها بالعبادة والذكر وتلاوة القران ودرس العلم وصيانتها عما لم تبن له كاعمال اهل الدنيا واللهو واللعب وعمل الصنايع بل الحديث مطلقا غير ذكر الله ونحوه فقد قيل ان الحديث في المسجد يأكل الحسنات كما يأكل النار الحطب وعن النبي ص قال الله تعالى ان بيوتي في الارض المساجد وان زوّاري فيها عمارها فطوبى لعبد تطهر في بيته ثم زارني في بيتي فحق على المزور ان يكرم زايره ويمكن ان يراد بالعمارة كلا المعنيين لصلاحية اللفظ له وعدم المانع **السابع** **واقيموا وجوهكم عند كل مسجد** اي توجهوا الى عبادة الله مستقيمين غير عادلين الى غيرها في وقت كل صلوة وتوجهوا الى قبلة كل مسجد في الصلوة على استقامة او اقيموا وجوهكم الى الجهة التي امركم الله بالتوجه اليها في صلوتكم وهي الكعبة فالمراد بالمسجد اوقات السجود وهي اوقات الصلوة او المراد اذا ادركتم الصلوة في مسجد فصلوا ولا تقولوا نؤخرها حتى نرجع الى مسجدنا والمراد به موضع السجود او المراد اقصدوا المسجد في وقت كل صلوة امرا بالجماعة على الندب عند الاكثر وعلى الحتم عند الاقل او المراد اخلصوا وجوهكم لله تعالى في الطاعة ولا تشركوا به وثنا ولا غيره ومع هذه الاحتمالات فالاستدلال بها على استحباب صلوة التحية بعيد **وادعوه مخلصين له الدين** اي اعبدوه على وجه الاخلاص في الطاعة او المراد الامر بالدعاء والتضرع اليه سبحانه على وجه الاخلاص اي ارغبوا اليه في الدعاء بعد اخلاصكم له الدين اي الطاعة **الثامنة واذا ناديتم الى الصلوة** عطف على ما تقدمه اي لا تتخذوا الذين اذا ناديتم الى الصلوة **اتخذوها** اي الصلوة او مناداتها **هزوا ولعبا** والظاهر من المفسرين ان المراد من النداء هو الاذان في الصلوة واستدل به على ان الاذان مشروع للصلوة وفي كلامهم اجمال فانه ان اراد مشروعيته في الصلوة بهذه الآية فغير ظاهر اذ هي دالة على انه

كان في

كان في الشرع والآية اخبار عن حالهم وان اراد انها تدل على ثبوته في الشرع قبلها فغير ملائم ولا حاجة الى الآية ويؤيده ما قالوه في سبب نزولها ان رجلا من النصارى بالمدينة كان اذا سمع اشهد ان محمدا رسول الله في الاذان قال احرق الكاذب فدخلت خادمه ذات ليلة بنار وهو نايم مع اهله فتطايرت منها شرارة واحترق هو واهله وقد صح دعاه فيه نفسه **ذلك بانهم قوم لا يعقلون** فكان استهزاءهم ولعبهم اذ السفه يؤدي الى الجهل بالحق والتردد به فكانهم لا عقل لهم ولا يعقلون ما يحصل لهم في اجابتهم لو اجابوا اليها من الثواب وما عليهم في استهزائهم بها من العقاب **النوع الخامس** في مقارنات الصلوة وفيه آيات **الاولى وقوموا لله قانتين** استدل بها على وجوب القيام في الصلوة على الوجه المشهور بانه يقال شيء من القيام واجب بمقتضى الامر ولا شيء من وجوب التكبير في الصلوة على الوجه السابق وفيه نظر لعدم تبادر ذلك منها بل المتبادر ظهورها ارادة التكبير بمعناه والذي قال الشيخ في ت وجماعة انه نوع امر بان تعظمه تعظيما لا يساويه تعظيم والتقارب لعلو منزلته ونحو قوله وربك فكبر في عدم افادة وجوب التكبير على ما قيل اذ الظاهر ان المراد خصص ربك بالتكبير اي صفه بالكبرياء والعظمة **الثالثة فاقرءوا ما تيسر من القرآن** اي فصلوا ما تيسر عليكم من صلوة الليل عبر عن الصلوة بالقراءة لانها جزؤها كما عبر عنها بالركوع والسجود وقال في ت وهذا قول اكثر المفسرين قيل كان التهجد واجبا على التخيير المذكور في اول السورة فعسر عليهم القيام به فنسخ بهذا ثم نسخ هذا بالصلوات الخمس ويحتمل ان يكون المراد فاقرءوا القرآن بعضه كيف ما تيسر عليكم قال في ت والظاهر ان معنى ما تيسر مقدار ما اردتم واحببتم وهو ظاهر لقرينة ارادة التخفيف ولانه المتبادر من هذه العبارة ولهذا لو قيل لطالب اي ما تيسر ونحوه لا يفهم المخاطب منه الا ذلك ومن هنا يظهر ان ما استدل به بعضهم من وجوب القراءة بان الامر للوجوب وما للعموم الا ما اخرجه الدليل وهو ما زاد على الفاتحة وغير الصلوة ظاهر الدفع بما ذكرناه على انا لا نسلم عدم الوجوب في غير الصلوة بل نقول بوجوب القراءة لحفظ المعجز ونحوه وبالجملة ليس في شيء من الآيات المذكورة دلالة على ما ذكر من الافعال وانما الدال عليها الاخبار او الاجماع ان كان كما يعلم من محله **الرابعة يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا** في صلوتكم اي يجب عليكم الاتيان بهما فيها قيل انهم ما كانوا يفعلونهما في اول الاسلام فامروا بهما او المراد صلوا عبر عن الصلوة بهما لكونهما اعظم اركانها وعلى الاول فهو دال على وجوبهما في الصلوة وقيل المراد اخضعوا لله وخروا له سجدا فيها دالة على وجوب الامر بالسجدة عند تلاوتها وقد استحبها الشافعي هنا ويؤيده ما روى عقبة بن عامر قال قلت يا رسول الله في

سورة الحج سجدة قال نعم ان لم تسجدها فلا تقرأها وفي استفادة ذلك من الآية بعد والخبر غير واضح الصحة
واعبدوا ربكم بسائر ما تعبدكم به من العبادات ومقتضاه وجوبها الا ما اخرجه الدليل وافعلوا
الخير وتحروا ما هو خير واصلح فيما تأتون وتذرون كنوافل العبادات وصلة الارحام ومكارم الاخلاق
ونحوها من الخصال الحسنة فيكون في الآية حث على فعل الطاعة لعلكم تفلحون اي افعلوا هذه الافعال
كي تفوزوا بثواب الجنة وتتخلصوا من عذاب النار وقيل معناه افعلوه على رجاء الفلاح منكم
بالدوام على افعال الخير واجتناب المعاصي والفوز بالثواب الخامسة وان المساجد لله اي
مختصة به والمراد بها المساجد المعروفة فلا تدعوا مع الله احدا فلا تعبدوا فيها غيره وقيل المراد بها الاعضاء
السبعة التي يسجد عليها وقد روي ذلك عن ابي جعفر عم حين سأله المعتصم عنها فقال هي الاعضاء السبعة
ويؤيده ما روي عنه صم امرت ان اسجد على سبعة آراب اي اعضاء والمعنى انها خلقت لان يعبد بها
الله وحده حال السجود فلا تشركوا في سجودكم عليها غيره وقيل ان المراد بها الارض كلها لقوله صم جعلت
لي الارض مسجدا وقيل المسجد الحرام والتعبير عنه بالجمع لانه قبلة المساجد وقيل المراد بها السجدات جمع
مسجد بفتح الميم مصدرا ميميا وترتب النهي عن عبادة غيره تعم على هذه التقادير واضح ايضا السادسة
فسبح باسم ربك العظيم اي فاحدث التسبيح بذكر اسم او لحوقه بذكر ربك فان اطلاق الاسم
الشيء ذكره والعظيم اما صفة للاسم او الرب والمراد نزهه عما يقول الجاحدون لوحدانيته الكافرون
بنعمته ونحوها قوله تعم سبح اسم ربك الاعلى واستدل بهما على وجوب ذكرهما في الركوع والسجود نظرا
الى ما رواه العامة عن عقبة بن عامر قال لما نزلت الاولى قال النبي صم اجعلوها في ركوعكم ولما نزلت الثانية
قال اجعلوها في سجودكم وروى اصحابنا عن الصادق عم انه يقول في الركوع سبحان ربي العظيم وفي
السجود سبحان ربي الاعلى الفريضة من ذلك واحدة والسنة ثلث ومقتضى الروايتين وجوب هذا الذكر
بخصوصه من دون لفظة وبحمده لكن في روايات اخر ما يدل على اعتبارها فالزيادة في مثلها مقبولة
كما ثبت في محله ثم ان الظاهر ان وجوب ذلك على التخيير لما في الاخبار الصحيحة من الدلالة على اجزاء
مطلق الذكر وهو غير بعيد والاحتياط الاقتصار عليه مع زيادة لفظة وبحمده وتكريره ثلثا
ليكون جامعا بين الادلة السابعة ولا تجهر بصلوتك ولا تخافت بها اي لا تجهر بها جهرا
عظيما ولا تخافت كذلك بحيث لا تسمع نفسك وابتغ بين ذلك سبيلا اي قراءة وسطا
بينهما قال الشيخ ابو جعفر ره واختلفوا في الصلوة التي عنى بالآية فقال الحسن لا تجهر باشاعتها
عند من يؤذيك ولا تخافت بها عند من يلتمسها منك وقال قوم لا تجهر بدعائك ولا تخافت

في الجن

في الواقعة

في بني اسرائيل

ولكن

ولكن بين ذلك قالوا والمراد بالصلوة الدعاء ذهبت اليه عايشة وابن عباس وسعيد بن جبير وغيرهم
وفي رواية اخرى عن ابن عباس ان النبي صم كان اذا صلى جهر في صلوته فسمع به المشركون فشتموه
وآذوه وآذوا اصحابه فامره الله تعم بترك الجهر وكان ذلك بمكة في اول الامر وبه قال سعيد بن
جبير وقال قوم اراد لا تجهر بتشهدك في الصلوة ولا تخافت بها روي ذلك عن عايشة في رواية
اخرى وبه قال ابن سيرين وقال قوم كان النبي صم يصلي بمكة جهارا فامر باخفائها وذهب
اليه عكرمة والحسن البصري وقال قوم لا تجهر بصلوتك معناه تحسنها مراياة في العلانية ولا
تخافت بها تسيء القيام بها في السريرة روي ذلك عن الحسن وقتاده وابن عباس ثم قال وقال
الطبري يحتمل ان يكون المراد لا تجهر بصلوتك صلوة النهار ولا تخافت بها يعني صلوة الليل التي
يجهر فيها بالقراءة قال وهذا محتمل غير انه لم يقل به احد من اهل التأويل انتهى ومنه يعلم ان الاستدلال
بها على وجوب الجهر للرجل في بعض الصلوات والاخفات فيما عداها بعيد ويمكن ان يقال ان
المتبادر منها النهي عن الجهر العالي الذي يوجب شغل من يصلي قربك وعن الاخفات الذي لا يسمع
نفسه ويرواه اصحابنا عن ابي عبد الله عم انه قال الجهر بها رفع الصوت شديدا والمخافتة ما
لم تسمع اذنيك وابتغ بين ذلك سبيلا اي قراءة وسطا بين الجهر والمخافتة فان قلت فما تقول
في وجوب الجهر في صلوة الصبح واوليي العشائين والاخفات فيما عداهما قلت الحق عدم وجوبهما
وانهما مستحبان من السنن الوكيدة كما ذهب اليه السيد المرتضى ره وابن الجنيد وجماعة من الاصحاب
لاصالة عدم الوجوب الا بدليل يقطع العذر فيه وخصوص صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عم
قال سألته عن الرجل يصلي الفريضة مما يجهر فيه بالقراءة هل له ان لا يجهر قال ان شاء جهر وان
شاء لم يجهر ونحوها من الاخبار احتج الشيخ وجماعة على الوجوب بصحيحة حريز عن زرارة عن ابي جعفر عم
عن رجل جهر فيما لا ينبغي الجهر فيه او اخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه فقال اي ذلك فعل متعمدا فقد نقض
صلوته وعليه الاعادة والجمع بين الادلة يقتضي حملها على الاستحباب مع احتمال كون نقض بالضاد
المهملة اي نقص ثوابه لا نقض بالضاد المعجمة فيتم ما قلناه وما ادعاه الشيخ من الاجماع على الوجوب
لم يثبت وحمل صحيحة علي بن جعفر على التقية لكونها موافقة لقول العامة بعيد ونسبة المحقق في
المعتبر الى التحكم مكان قول بعض الاصحاب بعدم الوجوب وهو جيد وقد بسطنا الكلام
في شرح الدروس هذا وقد ذهب بعضهم الى ان الآية منسوخة بقوله تعم ادعوا ربكم تضرعا وخفية
وفي موضع اخر وخيفة ودون الجهر من القول وهو على تقدير حمل الصلوة على الدعاء مع ان النسخ غير

في الاحزاب

لازم اذ يمكن الجمع بينهما في الجملة فتأمل الثامنة ان الله وملائكته قرى بالنصب عطفا على الله وقوله يصلون على النبي خبر عن الجميع وقرى بالرفع فقيل انه معطوف على محل اسم ان وقيل مرفوع بالابتداء والمذكور خبره وخبر ان محذوف للقرينة والمراد انهم يثنون عليه بالثناء الجميل ويجلونه اعظم التجليل يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما اي قولوا الصلوة والسلام على رسول الله او اللهم صل وسلم عليه ومعناه الدعاء بان يترحم عليه ويسلم كما في ق وروى في ق عن ابي حمزة الثمالي قال حدثني السدي وحميد بن سعيد الانصاري وزيد بن ابي زياد عن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن كعب بن عجرة قال لما نزلت هذه الاية قلنا يا رسول الله هذا السلام عليك قد عرفناه فكيف الصلوة عليك فقال قولوا اللهم صل على محمد وآل محمد كما صليت على ابرهيم وآل ابرهيم انك حميد مجيد وبارك على محمد وآل محمد كما باركت على ابرهيم وآل ابرهيم انك حميد مجيد وفي الاية دلالة ظاهرة على وجوب الصلوة والسلام على النبي ص ولكنها مطلقة غير معلومة المحل فيحتمل ان يكون المراد الصلوة عليه حال ذكره في اي وقت كان وهذا هو الظاهر لقوله ص رغم انف رجل ذكرت عنده فلم يصل علي فدخل النار فابعده الله وهو الموافق لما في اخبارنا المعتبرة الاسناد روى زرارة في الصحيح عن ابي جعفر ع وصل على النبي ص كلما ذكرته او ذكره ذاكر عندك في اذان وغيره واللام للوجوب وان كانت الدلالة عليه ومن هنا يلزم وجوب الصلوة عليه ص في التشهد لاشتماله على ذكره ولا شك في وجوب الصلوة وان كانت الدلالة عليه بالاخبار ايضا واجماع الامامية عليه واكتفى بعضهم بوجوب الصلوة في العمر مرة وبعضهم في المجلس مرة وان تكرر ذكره وهو بعيد ومقتضى العموم انه لا يفرق الحال بين تخلل الصلوة عليه في المجلس الواحد وعدمه وما احتمله بعضهم من احتمال عدم التعدد مع عدم تخلل الصلوة كما في ٥
تعدد الكفارة بتعدد الموجب مع التخلل لا بدونه بعيد نعم هذا ما ذهب اليه الشافعي من عدم وجوب الصلوة في التشهد الاول وعلى الحنفية من عدم وجوبها في شيء من التشهدين ضعيف بما ذكرناه من ان العامة رووا في اخبارهم عن كعب بن عجرة قال كان رسول الله ص يقول في صلوته اللهم صل على محمد وآل محمد كما صليت على ابرهيم وآل ابرهيم فيجب متابعته لقوله ص صلوا كما رأيتموني اصلي هذا في الصلوة عليه اما في السلام عليه بمعنى التحية فالاية غير واضحة الدلالة على وجوبه اذ يجوز ان يكون المراد به الانقياد لامره وطاعته كما في قوله فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك الى قوله ويسلموا تسليما ويؤيد ذلك ما رواه ابو بصير قال سألت ابا عبد الله ع عن هذه الاية

فقلت

فقلت كيف صلوة الله على رسوله فقال يا ابا محمد تزكيته له في السموات العلى قلت قد عرفت صلوتنا عليه فكيف التسليم فقال هو التسليم في الامور وفي تفسير علي بن ابرهيم قوله وسلموا تسليما يعني سلموا له بالولاية وبما جاء به وعلى تقدير كونه بمعنى التحية ففي تفسيره ق قولوا السلام عليك ايها النبي ونحوه في ق ويمكن ان يق يخرج عن العهدة بقصده في السلام المخرج من الصلوة فتأمل ق في ق فان قلت فما تقول في الصلوة على غيره قلت القياس يقتضي جواز الصلوة على كل مؤمن لقوله تع هو الذي يصلي عليكم وملائكته وقوله وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم وقوله ص اللهم صل على آل ابي اوفى ولكن للعلماء تفصيلا في ذلك وهو انها ان كانت على سبيل التبع كقولك صلى الله على النبي وآله فلا كلام فيها واما اذا افرد غيره من اهل البيت كما يفرد هو فمكروه لان ذلك صار شعارا لرسول الله ص ولانه يؤدي الى الاتهام بالرفض وقد قال رسول الله ص من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فلا يقفن مواقف التهم انتهى ولا يخفى ما فيه من وجوه اما اولا فلان ما يقتضي الجواز نصا لا قياسا كما اعترف به بل هو برهان قطعي لسلطان العقل والنقل على الجواز واما ثانيا فلقوله تع وبشر الصابرين الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة واولئكم فانه يدل على ان من يقول هذا بعد المصيبة عليه صلوات من الله ولا شك في صدور هذا القول عن اهل البيت عليهم السلام بل عن غيرهم واذا ثبت جواز الصلوة لهم من الله جاز القول بذلك مطلقا منفردا ومنضما فلا وجه لما ذكره من التفصيل واما ثالثا فلانه لا معنى لكونه شعارا له ص وما التعبد الا بعد ذلك مع ورود الايات والروايات بالجواز على غيره والظاهر ان ذلك بسبب جهلهم حيث منعوا الغير من الصلوة تشهيا من انفسهم وتعصبا في احوالهم الباطلة كما يشعر به قوله انه يؤدي الى الاتهام بالرفض وبعد قيام البرهان العقلي والنقلي كتابا وسنة لا وجه له على ان ذلك لو كان سببا للكراهة للزمهم ان يتركوا العبادات الواجبة ايضا لانها شعار لهم ايضا نعوذ بالله من الاهواء المضلة والآراء الفاسدة

النوع السادس في المندوبات وفيه آيات الاولى قوله تعالى قانتين قد يستدل بها على استحباب القنوت على ما مر بيانه الثانية فصل لربك وانحر قيل المراد بالصلوة فيها صلوة العيد وبالنحر نحر الاضحية الذي يقع في ذلك اليوم فيكون فيها دلالة على وجوب صلوة العيد ووجوب النحر كما هو مقتضى الامر ويكون الشرائط معلومة من الاخبار اي صل صلوة العيد وانحر هديك واضحيتك

في البقرة

في انا اعطيناك

ويؤيد ذلك ما قاله انس بن مالك كان النبي ص ينحر قبل ان يصلي فامر ان يصلي ثم ينحر ويكون المراد بها
الهدي الواجب او يكون وجوب الاضحية مخصوصا به ص فان الظ عدم وجوبها على الامة وان
نقل الشهيد في الدروس وجوبها عن ابن الجنيد ولعله استند في الوجوب الى خبر غير معتبر
الاسناد كما على وجوب الاضحية على الواجد وحمله على تأكد الاستحباب للاخبار الدالة على عدم
الوجوب كما يعلم من محله وقيل معناه فصل لربك صلوة الغداة المفروضة بجمع وانحر البدن بمنى
وقيل ان اناسا كانوا يصلون وينحرون لغير الله فامر الله نبيه ص ان تكون صلوته ونحره
للبدن تقربا اليه وخالصا لوجهه وقيل معناه صل لربك الصلوة المكتوبة واستقبل القبلة
بنحرك او المراد بالنحر رفع اليد في تكبيرات الصلوة الى محاذات نحر الصدر وهو اعلاه كالنحر وموضع
القلادة وقد ورد بهذا التفسير روايات عدة عن اصحاب العصمة ع روى عمر بن يزيد قال
سمعت الصادق ع يقول في قوله تعالى فصل لربك وانحر هو رفع يديك حذاء وجهك ونحوها صحيحة
عبد الله بن سنان عنه ع روى جميل قلت لابي عبد الله ع فصل لربك وانحر قال بيده يعني استقبل
بيديه حذو وجهه القبلة في افتتاح الصلوة والاخبار في ذلك عديدة وعلى هذا ففي الاية دليل
دلالة على ايقاع الصلوة ح وعلى الامر بالنحر بهذا المعنى ولا شك في وجوب الاول اما الثاني فالظ
عدم وجوبه للاصل وخلو الاخبار الواردة في تعليم الصلوة عنه كصحيحة حماد الطويلة فان الرفع لو كان
واجبا لذكره في مقام التعليم وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال على الامام ان يرفع يده
في الصلوة فليس على غيره ان يرفع يده في الصلوة وعدم الوجوب على الغير يستلزم عدم الوجوب
مط اذ لا قائل بالفرق ويؤيد الاستحباب ما في رواية مقاتل بن حيان عن الاصبغ بن نباتة
عن امير المؤمنين ع قال لما نزلت هذه السورة قال النبي ص لجبرئيل ع ما هذه النحيرة التي امرني
ربي بها قال ليست بنحيرة ولكن يامرك اذا تحرمت للصلوة ان ترفع يديك اذا كبرت واذا ركعت
واذا رفعت راسك من الركوع واذا سجدت فانها صلوتنا وصلوة الملئكة في السموات السبع فان
لكل شيء زينة وزينة الصلوة رفع الايدي عند كل تكبيرة الحديث فان كونها زينة كالصريح
في الاستحباب ويؤيده ايضا الشهرة بين الاصحاب وعدم ظهور مخالف في ذلك سوى ما يحكى عن
السيد المرتضى ره حيث اوجب الرفع في تكبيرات الصلوة ولعله لظ الامر في الاية ولظ صحيحة
عبد الله بن سنان ونحوها وفيه نظر اذ الاية غير صريحة في ذلك كما نقلنا الاحتمالات فيها والرواية معارضة
بمثلها وطريق الجمع حملها على الاستحباب والظ انه اراد بالوجوب تأكد الاستحباب فانه قد يطلقه

عليه كثيرا

وانا لم يقل ص ان كان التحرك لان
الامر المتعلق بالنحر لا يكون ارتحا
وصرف اليد الى طاعة الله ع

كذا في الموافق للعفظ

عليه كثيرا ويؤيده انه لم ينقل عنه وجوب التكبيرات الزائدة على تكبير الافتتاح ويبعد وجوب
الرفع مع عدم وجوب التكبير ومن هنا قال الشهيد كانه ره قال بوجوب التكبير ايضا اذ لا
معنى لوجوب الكيفية مع استحباب الاصل وقد تحقق وجوب ذلك بطريق الشرطية ممالا وجود
فيه اعلم انك كبرت فارفع يديك الا ان حمل كلام السيد ره عليه بعيد فتامل وكيفية الرفع ان
تبتدئ التكبير في ابتدائه وتنتهي به عند انتهاء الرفع لظ رواية عمار قال رايت ابا عبد الله ع
يرفع يديه حيال وجهه حين استفتح وقيل يكبر حال ارسالهما وقيل حال ارسالهما والاول اظهر
اما ما رواه العامة عن علي ع ان معناه ضع يدك اليمنى على اليسرى حذاء النحر في الصلوة مما لا يصح
عنه ع لان جميع عترته ع رووه عنه بخلاف ذلك فهو افتراء عليه كما يعلم ذلك من الاخبار
المتظافرة **الثالثة واذا قرأت القرآن** الخطاب للنبي ص والمراد جميع المكلفين كما يخاطب
الرئيس والمراد جميع الرعية والمعنى اذا اردت قراءة القرآن **فاستعذ بالله** فانه بعد القراءة
لا يجب الاستعاذة والتعبير عن الارادة بالفعل كثير في الكلام تقول اذا افطرت فقل هذا
الدعاء واذا اكلت فسم وقد تقدم الوجه في قوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا والاستعاذة
طلب الاستجارة استفعال من العوذ والعياذة وهو الالتجاء **من الشيطان الرجيم** اي المرجوم
من السماء بالشهب الثاقب او المرجوم باللعنة والشيطان فيعال من شطنت الدار اي
بعدت او فعلان من شاط يشيط اذا بطل والاول اولى قال في نه والاستعاذة استدفاع
الادنى بالاعلى على وجه الخضوع والتذلل وتاويله استعذ بالله من وسوسة الشيطان
عند قرائتك القرآن لتسلم في التلاوة من الزلل وفي التاويل من الخطل ثم ان الاية مشتملة
على الامر بالاستعاذة عند التلاوة والاكثر على استحبابها بل قال الشيخ ابو جعفر ره في
ئن انها مستحبة غير واجبة بلا خلاف وفي نه للطبرسي انها غير واجبة بلا خلاف في
الصلوة وخارج الصلوة وقد ينقل عن ابي علي وكذا الشيخ الطوسي القول بوجوبها في اول
ركعة قبل الحمد فقط قاله في الذكرى وهو غريب لان الامر هنا للندب بالاتفاق وقد
نقل فيه والله في ئن الاجماع هنا قلت هو حمل الامر على مقتضاه اذا لم يكن له معارض صريحا
فيعمل عليه ويؤيده حسنة الحلبي عن الصادق ع قال اذا افتتحت الصلوة فارفع يديك الى ان قال
ثم تعوذ بالله من الشيطان الرجيم ثم اقرأ فاتحة الكتاب الحديث وقد يتخذ ظاهر الاية الامر
بالاستعاذة في كل ركعة بل عند ابتداء القراءة مط في الصلوة او غيرها حتى انه لو قطعها

كيفية الرفع

بالفعل

كيفية الاستعاذة

ذه

فائدة

في الاثناء ثم اراد ان يقرا فليستعذ ثم يقرا لان الحكم المترتب على شرط يتكرر بتكرره كما ثبت في
الاصول ولا قايل بالوجوب على هذا الوجه فان الشيخ ابا علي انما اوجبه في الركعة الاولى كما عرفت
وهذا مما يقوى الظن بكون الامر للندب الا ان يق مقتضى الاية العموم خص بعض الافراد لمكان
الاجماع فيبقى ما عداه وهو التعوذ في اول ركعة واجبا وفيه نظر مع ان مقتضى هذا الاستحباب في
اول كل ركعة وقد نقل العلامة في المنتهى وجماعة من الاصحاب الاجماع على عدم استحبابها في باقي
الركعات ولعلهم يحكمون بان مجموع الصلوة بمنزلة فعل واحد وقراءة واحدة عرض في اثنايها
ذكر فتكفي الاستعاذة الواحدة في اول ركعة والاية لا تنافي ذلك لعدم ظهور العموم فيها وفيه
نظر ويقال لو سلم عموم الاية فهو مخصوص باول ركعة للاجماع على الاستحباب فيها فقط فيخرج غيرها
قال ق انها دليل على ان المصلي يستعيذ في كل ركعة لان الحكم المرتب على شرط يتكرر قياسا
قلت الشافعي يذهب الى التعوذ في كل ركعة ويستدل بظاهر الاية كما ذكره ق ولا يخفى انه لو تم
ما ذكره لم يكن قياسا بل عموما عرفيا مستفادا من النص كما في اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا لكنه غير
تام لما عرفت ويؤيده ما رواه الجمهور عن ابي هريرة قال كان النبي صلعم اذا نهض من الركعة الثانية
استفتح بقراة الحمد رواه مسلم وربما يرجح الاستحباب مطلقا رواية فرات بن احنف عن ابي جعفر ع
قال مفتاح كل كتاب انزل من السماء بسم الله الرحمن الرحيم فاذا قرات بسم الله الرحمن الرحيم فلا
تبالي ان لا تستعيذ الحديث وكون التخصيص خلاف الاصل وبعد وجوب الاستعاذة بمجرد ارادة
القراة المندوبة فانه له ان يرجع عنها فكيف تجب الاستعاذة لها واصالة عدم الوجوب وعدم
نقلها في تعليم الصلوة ولعل كلام الشيخ ابي علي محمول على تاكد الاستحباب فتامل والاحتياط هنا
مما لا ينبغي تركه هذا وقد اختلف في كيفية الاستعاذة فقيل هي ان تقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم
وعلى ذلك جماعة من القراء مثل ابن كثير وعاصم وابو عمرو وهو قول ابي حنيفة والشافعي لانه لفظ
القران المجيد وقال نافع وابن عامر والكسائي تقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم ان الله هو
السميع العليم وقال ابو حاتم وجماعة يقول اعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم ونقل
ذلك الشيخ ايضا لقوله تعالى فاستعذ بالله انه هو السميع العليم ولا يبعد ترجيح الاول لظاهر
الاية ولظاهر حسنة الحلبي ولما رواه العامة عن ابن مسعود قال قرات على رسول الله صلعم فقلت
اعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم فقال قل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم هكذا اقرانيه
جبرئيل ع عن القلم عن اللوح المحفوظ ولنذكر ايات متعددة تتعلق بذلك منها يا ايها

في المزمل

ايات متعددة

المزمل

المزمل اصله المتزمل من تزمل بثيابه اذا تلفف بها ادغم التاء في الزاي وجلبت الهمزة للابتداء
سمي به النبي صلعم تهجينا لما كان عليه لانه كان نايما او مرتعدا بما دهشه ابتداء الوحي متزملا
بقطيفة او تحسينا له فانه روي انه كان يصلي متلفعا ببقية مرط او تشبيها له في تثاقله
بالمزمل لانه لم يكن قد تمرن بعد في قيام الليل او من تزمل الزمل اذا تحمل الحمل الذي يحمل
اعباء النبوة اعني اثقالها قم الليل الا قليلا نصفه او انقص منه قليلا او زد عليه
اي قم الى الصلوة في الليل او ان القيام كناية عن الصلوة فيه وفي ق انه عبارة عن الصلوة
بالليل وهو قريب والاستثناء هنا من الليل ونصفه بدل من قليل كانه خيره بين قيام
النصف بتمامه وبين قيام النصف الناقص وبين قيام الزايد عليه ووصف النصف بالقلة
بالنسبة الى الكل ومعناه قم الى الصلوة مقدار نصف الليل او اقل منه او ازيد منه ويؤيده
ما نقل في ق عن الصدوق قال القليل النصف او انقص من القليل قليلا او زد على القليل قليلا
ويحتمل ان يكون نصفه بدلا من الليل والا قليلا استثناء من النصف كانه قال قم اقل من نصف الليل
والضمير في منه وعليه للنصف والمعنى التخيير بين امرين ان تقوم اقل من نصف الليل على البت
وان تختار احد الامرين وهما النقصان من النصف والزيادة عليه وفيه انه على هذا يلغو او انقص منه
لان التخيير في الحقيقة بين الاقل من النصف والزيادة عليه واجيب بانه قيل او انقص لمناسبة
او زد لانه قد يحسن الترديد بين الشيء على البت وبينه وبين غيره على التخيير ولا يخفى ما فيه فانه
تكلف بعيد عن فصاحة القران فتامل فيه قال في الكشاف وان شئت قلت لما كان معنى قم الليل
الا قليلا نصفه اذا ابدلت النصف من الليل قم اقل من نصف الليل رجع الضمير في منه وعليه الى
الاقل من النصف فكانه قيل قم اقل من نصف الليل او قم انقص من ذلك الاقل او ازيد منه قليلا
فيكون التخيير فيما وراء النصف بينه وبين الثلث وفيه انه على هذا لا يكون النصف من افراد
المخير فيه بل يكون المخير فيه الافراد المتجاوزة عن النصف ولا يخفى ما فيه وربما قيل ان نصفه
بدل من الليل والمراد بالا قليلا قليلا من الليالي وهو الليالي الى العذر والمرض فانه غير مكلف فيها
بالقيام لمكان العذر وفيه نظر لما في اخر السورة عند قوله ان ربك يعلم انك تقوم الاية ويبقى
وكيف كان ففي الاية دلالة على وجوب صلوة الليل على النبي صلعم كما في قوله ومن الليل فتهجد به
نافلة لك اي يجب عليك التهجد وهو الصلوة في الليل زيادة على باقي الصلوات مخصوص بك
دون امتك على ما قيل وقيل ان هذا القيام كان مستحبا بدليل التخيير ويؤيده اقتران الامر بالترتيل

كانه

وهو مستحب قطعا وقيل كان القيام فرضا على النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه وانه للخطاب له وحده قبل وجوب
الصلوات الخمس ثم نسخ بالصلوات الخمس وعن عايشة ان الله فرض قيام الليل في اول هذه
السورة فقام صلى الله عليه وسلم واصحابه حولا وامسك الله خاتمتها اثني عشر شهرا في السماء حتى انزل في اخر
السورة التخفيف فصار قيام الليل تطوعا بعد ان كان فريضة قال الطبرسي في البيان وليس
في ظاهر كالآيات ما يقتضي النسخ فالاولى ان يكون الكلام على ظاهره فيكون القيام بالليل سنة
مؤكدة مرغبا فيه وليس بفرض وقريب منه قال الشيخ في ت ومنها **ان ربك يعلم انك تقوم**
ادنى من ثلثي الليل اقل منهما استعار الادنى للاقل لان الاقرب الى الشيء اقل بعدا منه **ونصفه**
وثلثه بالنصب على قراءة ابن كثير والكوفيين عطفا على ادنى وقرا الباقون بالجر عطفا على
ثلثي الليل قال ابو عبيدة الاختيار الخفض في ثلثه ونصفه لانه قال علم ان لن تحصوه فكيف
يقدرون على ان يقوموا نصفه وثلثه وهم لا يحفظونه وقال غيره ليس المعنى على ما ذهب اليه الا ان المعنى
علم ان لن تطيقوه يعني قيام الليل فخفف ذلك قال والاختيار النصب ولم يتعرض الشيخ في ت
لترجيح احد القولين **وطايفة من الذين معك** ويقوم ذلك جماعة من اصحابك ونقل في ت
عن الحاكم ابي القسم ابرهيم باسناده عن ابن عباس انه كان علي بن ابي طالب عم منهم **والله يقدر**
الليل والنهار فيعلم مقادير ساعاتهما كما مر وفي تقديم الاسم مبتدا وبناء الفعل عليه يشعر بالاختصاص
اي لا يعلم مقادير ساعاتهما كما هي الا الله فيعلم المقدار الذي تقومون فيه **علم ان لن تحصوه** اي علم
انكم لا تطيقون احصاء الوقت المقدر ولا ضبط ساعاته وقيل معناه لن تطيقوا المداومة على
قيام الليل ويقع منكم التقصير فيه **فتاب عليكم** وخفف عنكم القيام المقدر ورخص لكم في
تركه بحيث لا تبعة عليكم فيه **فاقرءوا ما تيسر من القرآن** فصلوا ما تيسر عليكم من صلوة الليل عبر عن
الصلوة الليل بالقرآن كما عبر عنها ببعض اجزائها قال الشيخ في ت وفي الناسخين قال بعضهم الآية
ناسخة لما ذكر في اول السورة من الامر الحتم بقيام الليل الا قليلا او نصفه او انقص منه وقال اخرون
انما نسخ ما كان فرضا الى ان صار نفلا ثم قال وقد قلنا ان الامر في اول السورة على وجه الندب
فكذلك هنا فلا وجه لتنافي الموضعين حتى ينسخ بعضها ببعض انتهى كلامه وهو من الجودة بمكان
ويكون علة التخفيف ما ذكره من تعسر ضبط اوقات الليل عليهم وقوله **علم ان سيكون منكم مرضى**
استيناف لبيان حكمة اخرى مقتضية للتخفيف **وآخرون يضربون في الارض يبتغون من فضل الله**
اي يسافرون للتجارة او تحصيل العلم او الحج او الزيارات وصلة الارحام وكل ما كان لله تعالى المنى

والسفر

الفسكان م
في تقديم الاسم مبتدا وبناء الفعل عليه يشعر بالاختصاص
الى م

والسفر في الارض **وآخرون يقاتلون في سبيل الله** وهو عذر آخر فان المقاتلة تمنع من الصلوة بالليل
وكل واحد بما ذكر عذر للتخفيف ومن ثم رتب الحكم وهو التخفيف عليه بقوله **فاقرءوا ما تيسر منه** اي
من القرآن والمراد صلوا ما اردتم واحببتم على ما تقدم وقيل ان المراد بقراءة ما تيسر من القرآن
هي القراءة نفسها استحبابا لا وجوبا فان قراءة القرآن مستحبة مطلقا خصوصا في الليل وقد تواترت بذلك
الاخبار من طرق العامة والخاصة ويحتمل الوجوب نظرا الى وجوبها على الكفاية لبقاء الحكم
وحفظ المعجز وادلة اصول الدين وفيه نظر اذ يلغو قيد ما تيسر على ذلك التقدير فتامل وعلى الاستحباب
فما القدر المستحب قال في ت اختلفوا في القدر المستحب في الليل المراد بهذه الآية فقال سعيد بن
جبير خمسون آية وقال ابن عباس ماية وعن الحسن من قرا آية في ليلة لم يحاجه القرآن وقال من
قرا ماية آية في ليلة كتب من القانتين ولا يبعد ان يكون المراد ما يصدق عليه ما تيسر وكلما زاد فهو
حسن فان زيادة الخير خير وما ورد من المقدار في الاخبار يحمل على التاكيد روي عن الصادق عم انه قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قرا عشر آيات في ليلة لم يكتب من الغافلين ومن قرا خمسين آية في ليلة كتب
من الذاكرين ومن قرا ماية آية كتب من القانتين ومن قرا مايتي آية كتب من الخاشعين ومن قرا
ثلث ماية آية كتب من الفايزين ومن قرا خمسماية آية كتب من المجتهدين ومن قرا الف آية كتب له قنطار
من بر والقنطار خمسة عشر مثقالا من الذهب والمثقال اربعة وعشرون قيراطا اصغرها مثل جبل
احد واكبرها ما بين السماء والارض ونحو ذلك من الاخبار الواردة في ذلك وينبغي ان تكون القراءة
من المصحف وان كان حافظا له كما دل عليه ما روي عن الصادق عم عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ليس شيء اشد
على الشيطان من القراءة في المصحف نظرا وقال اسحق بن عمار قلت لابي عبد الله عم جعلت فداك اني
احفظ القرآن على ظهر قلبي فاقرءه على ظهر قلبي افضل ام انظر في المصحف قال اقرا وانظر في المصحف فهو افضل
اما علمت ان النظر في المصحف عبادة ونحوها من الاخبار **النوع الرابع** في احكام متعددة تتعلق
بالصلوة وفيه آيات **الاولى واذا حييتم بتحية** في الاصل مصدر حياك الله على الاخبار من الحيوة
ثم استعمل الحكم والدعاء بذلك ثم قيل لكل دعاء واصلها تحيية فنقلت كسرة الياء الى ما قبلها وادغمت
وانما قال بتحية لانه لم يرد المصدر وانما اراد نوعا من التحايا والتنوين فيها للنوعية وقد غلب في
السلام بل هو معناها المتبادر منها لان المسلم اذا قال سلام عليكم فقد دعا للمخاطب بالسلامة من
كل مكروه والموت من اشد المكاره ثم دخل تحت الدعاء **فحيوا باحسن منها او ردوها** مقتضى الآية
وجوب الرد اما بالاحسن وهو ان يزيد عليه ورحمة الله فان قالها المسلم زاد وبركاته وهي النهاية في

الآية

ترغيب لقراءة القرآن

ب

تعيين القنطار والمثقال

النظر للمصحف عبادة

متعلقات الصلوة

تحية السلام عليكم

اللحن لاستجماعها اقسام المطالب السلامة عن المضار وحصول المنافع وثباتها واما رد مثله
لما روي ان رجلا دخل على النبي ص فقال السلام عليك فقال النبي وعليك السلام ورحمة الله
فجاء اخر فقال السلام عليك ورحمة الله فقال وعليك السلام ورحمة الله وبركاته فجاء آخر فقال
السلام عليك ورحمة الله وبركاته فقال وعليك فقال الرجل نقصتني فاين ما قال الله وتلى
الآية فقال انك لم تترك لي فضلا فرددت عليك مثله كذا في ف وك ثم ان ظاهر القرآن
كان هو الوجوب العيني لان الحكم متعلق بكل واحد من المكلفين لكن الاجماع منعقد على
انه اذا سلم على جماعة سقط الوجوب برد من كان داخلا في المسلم عليهم اي واحد كان منهم
بعد ان يكون رده معتبرا في الشرع ولعل الوجه في ذلك انه انما سلم سلاما واحدا فليس
له الا عوض واحد فيكون الوجوب كفائيا بالنسبة الى الجماعة المسلم عليهم كما صرح به جماعة
من المفسرين فيسقط برد البعض ولا ينافي ذلك وجوبه عينا في بعض الاحيان وعلى هذا
فلو رد من لم يكن داخلا في المسلم عليهم لم يسقط الوجوب عنهم لتعلق الوجوب بهم وعدم
ما يوجب سقوطه وكذا لو كان الراد غير البالغ وان كان من جملتهم لعدم تعلق الوجوب
به فهو بمثابة العدم ويحتمل الرد على المكلف لعموم الآية وقيل يكفي هنا لعدم كونه مكلفا ولا افعاله
شرعية والظاهر من الآية المكلفين ولو قلنا ان افعاله شرعية احتمل الوجوب قويا وفيه نظر
ومقتضى الامر وجوب الرد في جميع الاحوال سواء كان في الصلوة او غيرها ويدل عليه الاخبار
الواردة في رد السلام للمصلي كصحيح محمد بن مسلم قال دخلت على ابي جعفر ع وهو في الصلوة فقلت
السلام عليك فقال السلام عليك فقلت كيف اصبحت فسكت فلما انصرف قلت ايرد السلام وهو
في الصلوة فقال نعم مثل ما قيل له ورواية سماعة عن الصادق ع قال سالته عن الرجل يسلم عليه
في الصلوة فقال نعم قال يرد ونحوها من الاخبار واوجب الرد بالاشارة وقال ابو حنيفة
لا يرد عليه ويبطل وقال النخعي والثوري يرد بعد فراغه ونقل العامة عن ابي ذر وهي اقوال
ضعيفة مخالفة لظاهر القرآن وعدم صلاحية ما ذكروه للتخصيص وقال ... لا يرد في الخطبة
وقراءة القرآن وفي الحمام وقضاء الحاجة وعلى هذا علماء العامة وفيه تامل ولعلهم لا يرون
مشروعية السلام في هذه المواضع فلا يختار الرد وهو غير واضح الوجه بل الظاهر عموم المشروعية
في جميع هذه المواضع حتى يحصل المانع فيجب الرد فيها نعم ثواب ابتداء التسليم في هذه المواضع
اقل من غيرها وهو لا ينافي وجوب الرد بعد ظهور العموم من الآية ومن ثم قيل يجب رد سلام الاجنبية

مع القول

مع القول بالتحريم فتامل ولو حيي بغير السلام كلفظ الصباح والمساء ونحوهما لم يجب الرد
فيها لعدم تبادر مثلها من لفظ التحية ولان مثله تحية الجاهلية والاسلام نسخه ولو قال
السلام فقط فالظاهر وجوب الرد لكونه متعارفا في التحية ولظاهر قوله تحيتهم فيها
سلام ويحتمل العدم للاصل وهو بعيد وحيث يرد وهو في الصلوة فهل يجوز الرد بغير
سلام عليكم لو سلم المسلم على المصلي بان كان يقول عليك السلام الاكثر على المنع منه نظرا الى
انه ليس من القرآن فلا يجوز في الصلوة وان جاز في غيرها ويؤيده قول الصادق ع في رواية
عثمن بن عيسى وقد ساله عن الرجل يسلم عليه في الصلوة فيقول سلام عليكم فلا يقول
وعليكم السلام الحديث والاظهر الجواز كما اختاره ابن ادريس خصوصا مع تسليم المسلم به
لعموم الآية والصحيحة السابقة ورواية عثمن بن عيسى ضعيفة وكذا لا فرق بين التعريف والتنكير
ونحو سلام الله وسلامي ولو قال سلام عليكم بزيادة الميم اعتبر في الرد ذلك ايضا ومما ذكرنا
يظهر انه لو رد بقوله سلام عليكم لم يجب ان يقصد به القرآن للاطلاق ولتجويز غيره مما لا
يقصد فيه القرآن كما عرفت وحيث يجب الرد فالظاهر انه فوري على ما يظهر من كلامهم
وبه تشعر الفاء فلو ترك اثم وبقي في ذمته كسائر الحقوق ولو كان في الصلوة قيل تبطل لتحقق
النهي عنه وهو يقتضي الفساد وفيه ان ذلك فرع ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده
الخاص ودون اثباته خرط القتاد وهل يجب في الرد الاسماع ظاهرهم نعم الا ان الدليل
عليه غير واضح وفي صحيحة منصور على ما في التهذيب عنه ع قال اذا سلم على الرجل وهو يصلي يرد عليه
خفيا كما قال ونحوها رواية عمار عن الصادق ع قال يرد عليه فيما بينك وبين نفسك ولا ترفع
صوتك وبالجملة مقتضى الدليل الجواز الا ان يكون وجوب الاسماع اجماعا فيجب المصير اليه
وتاويل الادلة فتامل ولو رد المصلي بعد قيام مكلف اخر به قال في الذكرى لم يضر لانه
مشروع في الجملة ثم توقف في استحبابه كما في غير الصلوة ولا يبعد القول باستحبابه لعموم الاوامر
اذ لا شك انه سلم عليه مع دخوله في العموم فيخاطب بالرد استحبابا ان لم يكن واجبا فسقوط ل
الوجوب الكفائي لا يقدح في بقاء الاستحباب كما في غير الصلوة فان استحباب رد الثاني محقق
اتفاقا ان لم يوصف بالوجوب مطلقا بالاولى ولو اشترطنا في جواز الرد قصد القرآن كما
يظهر من الشيخ او عللنا جوازه في الصلوة بانه قرآن صورة وان لم يقصد به كما ذكره بعض الاصحاب
فلا اشكال في جواز الرد بعد سقوط الوجوب فتامل هذا وربما قيل في الآية ان الرد بالاحسن

للمسلمين والرد بالمثل لاهل الكتاب وهو بعيد لكونه خلاف الظاهر فان ظاهر الاية اختصاصها
بالمسلمين اذ لا تحسن التحية للكفار ولا يوجبها بل يجب بغضهم وعدم محبتهم فانهم ممن حارب الله ورسوله
فلا يجوز موادتهم بتحية ولا بغيرها وما اجازه بعض العامة من جواز المبادأة بالسلام عليهم
بعيد لكونه خلاف الظاهر فان ظاهر الاية اختصاصها بالمسلمين وفي الاية وجهان اخران احدهما
حمل التحية على السلام وغيره من انواع البر وقد ذكره الشيخ الجليل علي بن ابرهيم في تفسيره ولعله رواه
عن الائمة عم وفيه بعد لعدم تصريحه بالرواية عنهم عم وايضا فالظاهر منها التحية الغالبة المتعارفة
بين المسلمين بعد رفع ما كان متعارفا في الجاهلية فالحمل عليه بخصوصه اولى من حمله على ذلك وعلى
غيره مع ان الظاهر انه لا قائل بوجوب تعويض كل بر ولحسان الثاني حمل التحية على العطية وهو قول
الشافعي وكان في القديم يوجب عوض العطية او ردها على المتهب والتحقيق بعده عن اللفظ فان
المتبادر منها ما عرفت من التحية الخاصة مع ان الاصل عدم وجوب رد العوض واثباته بهذه
الاية المحتملة غير بعيد بل ردها منسوخ شرعا كما وقع التصريح به في الاخبار وعلى هذا فلا يمكن العمل
بمثل هذا الاحتمال البعيد عن اللفظ وبالجملة الظاهر المتبادر من الاية السلام المتعارف بين المسلمين
ولهذا الخلاف في وجوب رده فيحمل الاية عليه وغيره لا يعلم كونه مرادا فيترك عملا بالاصل الثامنة
قل ان صلوتي ونسكي اي عباداتي كلها والنسك في الاصل العبادة يقال رجل ناسك اي عابد
فهو تعميم بعد تخصيص او المراد به الذبح في الحج ومنه النسيكة الذبيحة والمنسك الموضع الذي يذبح
فيه الناسك او المراد افعال الحج ومحياي ومماتي اي ما اتيت به في حيوتي من الخيرات المتجزة
وما علقته على الموت كالوصايا والتدبير او المراد ما انا عليه في حيوتي وما اموت عليه من الايمان
والعمل الصالح او المراد بهما الحيوة والممات انفسهما لله رب العالمين لا شريك له خالصة
له تعالى لا اشرك به غيره وبذلك القول على الاخلاص امرت وانا اول المسلمين فان اسلام النبي
متقدم على اسلام امته واستدل بالاية على وجوب النية في العبادات وكونها واقعة على وجه الاخلاص
غير ملحوظ فيها الغير سواء كان الغير ظاهرا كالعبادة للاصنام او الكواكب او خفيا كالرياء والسمعة
ونحو ذلك وقال بعض الاصحاب ان قصد الثواب بالعبادة من الشرك وانه مناف للاخلاص
كما نقل عن امير المؤمنين عم ما عبدتك خوفا من نارك ولا طمعا ورغبة في ثوابك بل وجدتك اهلا
للعبادة فعبدتك وفيه نظر فانا لا نسلم ان قصد الثواب مناف للاخلاص وقد وقع في القرآن
المجيد يدعوننا رغبا ورهبا اي رغبا في الثواب ورهبا من العقاب على ان قصد الثواب لا

في الانعام

يخرج العمل عن ابتغاء وجهه فان الثواب لما كان عنده تعالى فمبتغيه مبتغ وجه الله ولا يخرج كونه تلك
الغاية باعثة على العبادة فان الكتاب والسنة مشتمل كل منهما على المرهبات والمرغبات وايضا ما نقل
عنه عم لا يدل على عدم جواز قصد الثواب بل على انه عم لم يكن فعله لذلك وانما عبادته لكونه تعالى
اهلا لها فجاز ان يكون ذلك من خصائصه ومن مثله عليه السلم فلا ينافي جواز ذلك القصد في غيره وهو ظاهر
وقال بعض اصحابنا في الاية ايماء الى كون العبادة شكرا للنعمة التربية والايجاد لذكر من الصغر عقيب
ذكر العبادة اشعارا بالعلية قلت لعل الظاهر غير مراد اذ هو مقتض عدم استحقاق الثواب بالعبادة
لوصول العوض الى العبد والعبادة انما تقع شكرا في مقابلة النعمة التي انعم بها عليه وهو قول مرغوب
عنه فيما بيننا وصرح المحقق الطوسي في التجريد بنفيه نعم ذهب اليه جماعة من العامة وصرح به
في في تفسير قوله يا ايها الناس اعبدوا الله وسيجيء وكيف كان يكون ذكر الوصف هنا اشارة
والتحريص على ايقاع العبادة على وجه الاخلاص فان الامر اذا كان ذا نعمة عامة كان ذكرها عند غيب
الامر بالفعل ادعى للمأمور الى ايقاع الفعل واكثر حثا على عدم الترك فتأمل نعم يمكن الاستدلال
بها على وجوب معرفته اذ ثم وان صحة الصلوة وغيرها من العبادات يتوقف عليها نظرا الى انه
امر بقول ذلك والظاهر ان معرفة القول وصدقه وفهمه مع التعلقات يتوقف على المعرفة وقد
يستدل بها على بطلان عبادة من يزعم ان لغيره تعالى تأثيرا ما في العالم كما يزعم المنجمون في الكواكب
والحكماء في العقول ولو بعنوان التخلية بانه انه تعالى امر بالاخلاص في العبادة لله الموصوف
بكونه خالق العالمين على العموم وظاهره استقلاله في الخلق وعدم مدخلية الغير في شيء منه فاعتقاد
خلافه ينافي ذلك فتأمل فيه الثالثة انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الولي قد يجيء لمعان
متعدده والظاهر منها هنا هو المتولي للامور كلها والاولى بالمؤمنين من انفسهم وانما قلنا ان الظاهر
هذا دون غيره نظرا الى ان الحصر في المذكورين يفيد كون الولي بالنسبة الكل واحدا منهم بمعنى واحد لا
اختلاف فيه بينهم وهي الولاية الثابتة لله ولرسوله والامام القائم مقامه وكونها الولي في الاية النافع
بمعنى المحب والناصر لا يوجب كونه هنا بهذا المعنى وهو ظاهر فان القرآن قد يكون اول الاية لمعنى
واخرها لمعنى وارد على وجه اخر ثم انه تعالى وصف الذين امنوا بقوله الذين يقيمون الصلوة ويؤتون
الزكوة وهم راكعون وقد اتفق جميع المفسرين انها نزلت في علي عم حين تصدق بخاتمه في الصلوة
راكعا وقد تواترت بذلك الاخبار من الطرفين روى ابو اسحق الثعلبي في تفسيره باسناده المتصل
الى ابي ذر الغفاري رض قال صليت مع رسول الله صلعم يوما من الايام صلوة الظهر فسال سائل

في المسجد فلم يعطه احد فرفع السائل يده الى السماء وقال اللهم اشهد اني سالت في مسجد رسول الله صم
فلم يعطني احد شيا وكان علي ع راكعا فاومى بخنصره اليمنى اليه وكان يتختم فيها فاقبل السائل
حتى اخذ الخاتم من خنصره فلما فرغ النبي صم من صلوته رفع راسه الى السماء وقال اللهم ان اخي
موسى سالك فقال رب اشرح لي صدري ويسر لي امري واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي واجعل
لي وزيرا من اهلي هرون اخي اشدد به ازري واشركه في امري فانزلت عليه قرانا ناطقا سنشد
عضدك باخيك ونجعل لكما سلطانا فلا يصلون اليكما اللهم وانا محمد نبيك وصفيك اللهم
فاشرح لي صدري ويسر لي امري واجعل لي وزيرا من اهلي عليا اشدد به ظهري قال ابو ذر
فوالله ما استتم رسول الله صم الكلمة حتى نزل عليه جبرئيل من عند الله تعالى فقال يا محمد اقرا قال وما
اقرا قال اقرا انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الاية وثبوت الولاية بالمعنى الثابت له ع لكل
نص على امامته بعد النبي صم بلا فصل ولو قيل ان مقتضى ذلك ثبوت الولاية حين النزول وهو غير
ثابت له ع لقلنا اللازم من الاية ثبوت الولاية بمعنى كونه قائما مقام الرسول صم كما اشير به بسبب النزول
فانه صم سال وزيرا يشد به ازره ويشركه في امره بمنزلة هرون وكان شريكا في امر دينه بامر ملحق مع
الاحتياج اليه فيكون هو كذلك ايضا وظاهر انه هرون يلزم منه استمرار الحكم الى بعد وفاة النبي صم
ومن بعد ان قطع بنزولها في علي ع قال واستدل بها الشيعة على امامته زاعمين ان المراد بالولي
المتولي للامور والمستحق للتصرف فيهم والظاهر ما ذكرناه ان اراد به معنى المحب لانه ذكره بعد النهي
عن موالاة الكفار بهذا المعنى ثم قال ان حمل الجمع على الواحد ايضا خلاف الظاهر وان صح انه
نزل فيه ليرغب الناس في مثل فعله فيندرجوا فيه ولا يخفى ضعف ما ذكره فانه بعد ان حكم بنزولها
في علي ع لا وجه لحمل الولاية على الموالاة في الدين والمحبة لانه لا تخصيص في هذا المعنى بمؤمن دون اخر بل المؤمنون
كلهم مشتركون في هذا المعنى كما قال تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض ولان الظاهر ان الولاية الثابتة
في الله والرسول على ما عرفت وما ذكر من ان حمل الجمع على الواحد خلاف الظاهر ينافي ادعائه من حكمه بنزولها
في حق علي ع كما لا يخفى على ان التعبير بلفظ الجمع عن الواحد على سبيل التفخيم والتعظيم شايع في اهل اللغة وهو
في كلامهم اشهر من ان يحتاج الى الاستدلال عليه ووجه اخر في الدلالة على ان الولاية بهذا المعنى مختصة به ع
انه تعالى قال انما وليكم الله مخاطبا به جميع المؤمنين وقد دخل في الخطاب النبي صم ثم قال ورسوله
فاخرج النبي صم عن جملتهم لكونهم مضافين الى ولايته ثم قال والذين آمنوا فوجب ان يكون الذي خوطب
في الاية غير الذي جعلت له الولاية والا ادى ان يكون المضاف هو المضاف اليه بعينه والى انه يكون

ثبوت الولاية لعلي ع بالنص

وكذلك هرون ع

اعراض ثبوت الولاية

كلام بليغ للمصنف

دلالة الآية على ان الفعل القليل لا يبطل الصلوة

كل واحد

كل واحد من المؤمنين ولي نفسه وهو قبيح لا يقال يجوز ان يكون المراد بقوله وهم راكعون انهم شيمتهم
وعادتهم ولا يكون حالا لايتاء الزكوة لان قوله يقيمون الصلوة موجب لدخول الركوع فيه فان لم يحمل
قوله وهم راكعون على انه حال من يؤتون الزكوة بل انه من صفتهم وعادتهم الركوع كان ذلك كالتكرار
الغير المفيد والظاهر ان الحمل المفيد اولى من البعيد الغير المفيد وبالجملة فالاية من اوضح الدلايل على امامته
بعد النبي صم بلا فصل ولعمري ان المنكر لما قلناه مصداق قوله تعالى يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها فقد
روى الكليني عن احمد بن محمد بن عيسى قال حدثني جعفر بن محمد عن ابيه عن جده ع في قوله عز وجل يعرفون
نعمة الله ثم ينكرونها قال لما نزلت انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الاية اجتمع نفر من اصحاب
رسول الله صم في مسجد المدينة فقال بعضهم لبعض ما تقولون في هذه الاية ان كفرنا بها نكفر بسايرها
وان امنا فان هذا ذل حين يسلط علينا ابن ابي طالب فقالوا قد علمنا ان محمدا صادق فيما يقول
ولكنا نتولاه ولا نطيع عليا فيما امرنا فنزلت هذه الاية يعرفون نعمة الله يعني ولاية علي ع واكثرهم
الكافرون بالولاية فلينظر المنصف بعين البصيرة فيما الهوا من الحقد المبطون في احشائهم وانهم
يروجون الباطل ويروون نزول بعض الايات في حق صاحبهم ويحتجون بها وليس من ذلك
عين ولا اثر وانما هو تموية منهم ويتركون النص القاطع ويؤلونه بحسب ما تهوى انفسهم نعوذ بالله
من بغض خليفة الله ورسوله واستيفاء ما يتعلق بذلك من الكلام يوجب التطويل فمن اراده وقف
عليه في مظانه وفي الاية الكريمة دلالة على ان الفعل القليل لا يبطل الصلوة وبها استدل اهل العلم
على ذلك كما قال الواحدي في تفسيره اذ الظاهر ان الخاتم كان مرخيا في خنصره فلم يتكلف لخلعه
كثير عمل يوجب فساد الصلوة وقد ذكر ذلك صاحب الكشاف وغيره وقد عد اصحابنا الفعل
الكثير الموجب للبطلان بما يخرج فاعله عن كونه مصليا عرفا ومنه يظهر ان القليل ما لا يكون كذلك
وقد روي عن النبي صم انه قتل عقربا في الصلوة وامر بقتل الاسودين الحية والعقرب فيها وتمام
تفاصيل ذلك يعلم من الفروع وقد يستدل بها ايضا على ان دفع الزكوة الى السائل في الصلوة جائز
مع نية الزكوة كما قاله في كنز اذ الظاهر ان ذلك العمل وقع بنيته ويلزم من ذلك صحة نية الزكوة
احتسابا على الفقير الغائب وصحة نية الصوم في الصلوة الليلية ونحو ذلك مما لا يتوقف النية
فيه على مقارنته فعل من الافعال المنافية للصلوة ومنها ايضا دلالة على صحة تسمية الصدقة
المندوبة زكوة اذ الظاهر ان الذي فعله ع كان تصدقا مندوبا اذ الزكوة واجبة فلا يجوز تاخيرها
ولو كان ذلك زكوة واجبة لا يمكن الاستدلال بها على جواز تاخيرها في الجملة وعلى جواز اخراج القيمة

ثم ينكرونها

[illegible]

لكن حدثه غير معلوم ولا اظن احدا من المفسرين حملها عليه والله اعلم بحقايق الاحكام الرابعة انني انا
الله لا اله الا انا فاعبدني بدل مما يوحى قبله دال على ان الوحي مقصور على التوحيد الذي هو منتهى
العلم والامر بالعبادة التي هي كمال العمل واقم الصلوة خصها بالذكر وافردها بالامر للعلة التي اناط
بها اقامتها وهي قوله لذكري اي لاشتمالها على ذكري وشغل القلب واللسان به وقيل لاني ذكرتها في
الكتب وامرت بها او قيل لان اذكرك بالمدح والثناء وقيل لذكري خاصة لا تراني بها ولا تشوبها بذكر
غيري وقيل لاوقات ذكري وهي مواقيت الصلوة التي عينها في كتابه وقيل لذكر صلوتي الفائتة اما
بحذف المضاف او لاستلزام ذكرها ذكره فيكون فيه دلالة على ان وقت قضاء الفائتة الذكر ويؤيده
ما روي عنه ص انه قال من نام عن صلوة او نسيها فليقضها اذا ذكرها ان الله تعالى يقول اقم الصلوة لذكري
ونحوه روى اصحابنا عن جميل بن دراج عن ابي جعفر ع والحكم مجمع عليه بين الاصحاب وفي
اخبارنا المعتبرة دلالة عليه الا ان استفادته من الاية بعيدة ومع النظر في الاخبار لا حاجة الى الاية ثم
في اثباته ما كانت مؤكدة لم ان الساعة اتية كائنة لا محالة اكاد اخفيها اريد اخفاء وقتها او اقرب
ان اخفيها كما هو ظاهر كاد فلا اقول انها اتية ولولا ما في الاخبار باتيانها من اللطف وقطع الاعذار
لما اخبرت به او اكاد اظهرها من اخفاه اذا سلب خفاه فالهمزة للازالة وفيه ايماء الى انه ينبغي المبادرة
الى العبادة والصلوة لتجزى كل نفس بما تسعى متعلق باتية او باخفيها بالمعنى الاخير وفيه دلالة
على ان مجازاة كل نفس بحسب عملها فمن عمل الطاعات اثيب عليها ومن فعل المعاصي عوقب بحسبها
وقد يستدل به على عدم اجزاء العبادة مع نية الغير لكن لا يخرج منه بعض المواضع للاجماع كما يعلم تفصيله
من محله الخامسة وهو الذي جعل الليل والنهار خلفة اي ذوي خلفة يخلف كل واحد منهما صاحبه
ويقوم مقامه فيما ينبغي ان يعمل فيه فمن فاته عمل الليل استدركه بالنهار وبالعكس او المراد يعقب كل منهما
الاخر كقوله واختلاف الليل والنهار والخلفة الحالة التي يختلف عليها من خلف كالركبة والجلسة
وقيل المراد انه جعل كل منهما خلفة مخالفا لصاحبه فجعل احدهما اسود والاخر ابيض لمن اراد ان يذكر
او اراد شكورا وهما في الحقيقة سبب غائي للجعل المذكور اي جعل ذلك ليحصل تذكر النعمة
والتفكر في صنعه اذ يعلم انه لا بد لهما من صانع حكيم واجب الوجود رحيم على العباد ولحصول الشكر
على انعامه وكلمة او لمنع الخلو واستدل بها على مشروعية قضاء فائتة الليل بالنهار وبالعكس
ويؤيده ما رواه ابن بابويه قال قال الله تبارك وتعالى وهو الذي جعل الليل والنهار خلفة لمن اراد
ان يذكر او اراد شكورا يعني ان يقضي الرجل ما فاته بالليل في النهار وما فاته بالنهار في الليل والذي

قطع

دلالة على ترتيب الفائتة على الحاضرة

وعلى هذا فقد يستدل بالاية على وجوب تقديم الفائتة على الحاضرة … حتى لو قدم الحاضرة … اخبارنا بطلت الحاضرة واعادها الا ان يتضيق وقت الحاضرة … ويؤيده من الاخبار صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع انه سئل عن رجل صلى بغير طهور او نسي صلوات لم يصلها او نام عنها قال يقضيها اذا ذكرها في اي ساعة ذكرها من ليل او نهار فاذا دخل وقت الصلوة ولم يتم ما قد فاته فليقض ما لم يتخوف ان يذهب وقت هذه الصلوة التي قد حضرت وهذه احق بوقتها فليصلها فاذا قضاها فليصل ما قد فاته مما قد مضى … وذهب جماعة من اصحابنا وهو قول الحنفية … ترتب الفائتة على الحاضرة … وان كان الوقت موسعا … مثله ما دل على جواز تقديم الحاضرة مع السعة … كالاخبار …

[illegible]

دلالة على مشروعية قضاء فائتة الليل بالنهار

ينبغي

يذهب اكثر الاصحاب ويؤيده ان في ذلك مبادرة الى فعل الطاعة ومسارعة الى الخير فيكون مندوبا
اليه وقال ابن الجنيد المستحب ان يقضي فائتة الليل بالليل وفائتة النهار بالنهار الى ان يريد زوال الشمس
ثمانية اقدام على ذوال يوم بها محتجا بصحيحة معوية بن عمار قال قال لي ابو عبد الله ع اقض ما فاتك
من صلوة النهار بالنهار وصلوة الليل بالليل قلت اقضي وترين في ليلة قال نعم اقض وترا ابدا
والحق ان قول ابن الجنيد غير بعيد ودلالة الاية على ما قالوه غير واضحة لاحتمال ما تقدم من
الوجوه والخبر الذي رواه ابن بابويه غير واضح الصحة وحمل الامر في الرواية الصحيحة على الاباحة
بعيد وادعاء العلاقة كونه للندب ليس اولى من الاباحة والحق ما فيه اذ الندب اقرب الى
الوجوب من الاباحة فمع تعذر الوجوب يحمل على الندب ولا ع ان ذلك ينافي المبادرة
فتامل السادسة فاذا انسلخ الاشهر الحرم الى قوله فان تابوا عن الشرك واعترفوا بالايمان واقاموا
الصلوة واتوا الزكوة تصديقا لتوبتهم وايمانهم فخلوا سبيلهم فدعوهم ولا تتعرضوا
لهم بشيء من القتل والحصر والقعود في كل مرصد كما دل عليها ما قبلها واستدل بهذه الاية
على ان تارك الصلوة عمدا يجب قتله لانه تعالى اوجب الامتناع من قتل المشركين بشرطين احدهما
ان يتوبوا من الشرك والثاني ان يقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة والحكم المعلق على المجموع
لا يتحقق الا مع تحقق المجموع ويكفي في حصول نقيضه اعني اباحة قتلهم فوات واحد من
المجموع ويلزم ما ذكرناه لكن اطلاق الاية يقتضي عدم الفرق بين كون الترك استحلالا او عمدا
والمشهور ان القتل انما يكون مع الاستحلال ولعلهم فهموا ذلك من دليل خارج عن الاية كالاخبار
السابعة يا ايها الناس اعبدوا ربكم ظاهرها الامر بالعبادة المتعلقة بافعال الجوارح
ونقل عن ابن عباس انه قال معناه وحدوه قال الشيخ في ت والاقوى حمله على عمومه في كل
ما هو عبادة لله من معرفته ومعرفة انبيائه والعمل بما اوجبه عليهم وندبهم اليه والخطاب
متوجه الى جميع الناس مؤمنهم وكافرهم الا من كان غير مكلف من الاطفال والمجانين وما روي
عن ابن عباس والحسن ان ما في القرآن من يا ايها الناس فمكي ويا ايها الذين امنوا فمدني
ان صح فلا يوجب التخصيص بالكفار فان المامور به اهل العبادة المشتركة بين مؤمنها والزيادة
فيها والمواظبة عليها فالمطلوب من الكفار الشروع فيها بعد التلبس بما يتوقف عليه الصحة من الايمان
المشتمل على معرفة الصانع والاقرار به اذ من لوازم وجوب الشيء وجوب ما لا يتم الا به فكما ان
الحدث لا يمنع وجوب الصلوة فكذا الكفر لا يمنع وجوب العبادة فيجب رفعه والاشتغال

بالليل

السادسة

تارك الصلاة عمدا يجب قتله

في التعقيب

يا ايها الناس …

الكافر مكلف بالفروع

وثبا تهم عليها والمراد بعبادتهم الشاملة لها بعقيبه ومن المومنين ازديادهم من العبادة عبادة كما اشرنا اليه وقد ظهر بما ذكرنا ان الكافر
لان الازدياد في العبادة عبادة
مكلف بالفروع **الذي خلقكم** اى اوجدكم على تقدير واستواء بعد ان لم تكونوا موجودين
وموصفة بربكم جرت عليه للتعظيم والتعليل واحتمل على وفق كونها للتقييد والتوضيح
ان كان الخطاب للمشركين واريد بالرب ما هو اعم من الرب الحقيقي والالهة التي يسمونها اربابا
والذين من قبلكم بالعطف على الضمير المنصوب اى خلقكم وخلق من تقدمكم سواء كان تقدما
بالذات او بالزمان نعم الخطاب مع الكفرة على هذا الوجه اما لاعترافهم به كما قال تعالى ولئن سألتهم
من خلق السموات والارض ليقولن الله او لتمكنهم من العلم به بادنى نظر **لعلكم تتقون** اى خلقكم
لتتقوه وتعبدوه كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فهي بمعنى كي ومفادها التعليل
من غير ان يكون هناك شك من القايل بوجه ونظيره قول الملك ترشد مع انه ليس في
شك من الرشد وفايدة التعبير بلعل ترقيق للموعظة وترتيب لها من قلب الموعوظ ونقل
الشيخ في ن عن سيبويه انها وردت على شك المخاطبين كما قال تعالى فقولا له قولا لينا
لعله يتذكر او يخشى واراد بذلك الابهام على موسى وهرون قال وفايدة ايراد لفظة لعل هو
ان لا يحل العبد محل الامن المدلول بل يزداد حرصا على العمل وحذرا من تركه وقال بعضهم معنى
قوله لعلكم تتقون لكي تتقوا النار في ظنكم ورجائكم لانهم لا يعلمون انهم يتقون النار في الآخرة فان
ذلك من علم الغيب الذي لا يعلمه الا الله تعالى واجرى لعل على العباد دون نفسه تعالى الله عن ذلك
قال الشيخ في ن وهذا اغرب مما حكيناه عن سيبويه وعلى هذا فيكون جملة لعلكم تتقون حالا
من الضمير في اعبدوا اى اعبدوا ربكم راجين ان تنخرطوا في سلك المتقين الفايزين بالهدى
والفلاح المستوجبين لجوار الله وفيه تنبيه على ان التقوى هي الغاية القصوى من العبادة و
ذكر صاحب مجمع البيان ان لعل بمعنى كي ولكن صرح صاحب المغني ان كلمة لعل لها ثلثة معان وجعل التعليل
احدها قال واثبته جماعة منهم الاخفش والكسائي وحملوا عليه قوله تعالى فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او
يخشى واختار في التبيان هذا الوجه ونقل عن قوم وفي الآية تغليب المخاطبين على غيرهم وان كان الحكم
على ارادتهم جميعا قال في ن والآية تدل على ان الطريق الى معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته و
استحقاقه للعبادة النظر في صنعه والاستدلال بافعاله وان العبد لا يستحق بعبادته عليه
ثوابا فانها لما وجبت عليه شكرا لما عدده عليه من النعم السابقة فهو كاجير اخذ الاجرة قبل العمل
انتهى وما ذكره من الدلالة على الاول ظاهر اما الدلالة على كون العبد لا يستحق الثواب بالعبادة

معناه لعل التعليل بغير شك

قوله م

اى لعلكم تتقون ذلك في ظنكم ورجائكم

لعل له ثلث معان

قوله البيضاوي وان العبد لا يستحق ثوابا

نفي

نفي ظاهر منها اذ وجوبها شكرا لا يستلزم عدم الثواب على هذا الشكر بل الظاهر ان استحقاق
الثواب يترتب على هذا الشكر الذي وقع بازاء النعمة كما يشعر به قوله ولئن شكرتم لازيدنكم الآية
والحاصل انا لو سلمنا دلالة الآية على ان العبادة وجبت شكرا فلا نسلم دلالتها على ان المكلف لا
يستحق الثواب على هذا الشكر بل الذي نقول انه يستحق الثواب عليه كما اقتضاه الدليل العقلي
واشار اليه المحقق الطوسي في التجريد بان ذلك قبيح ممتنع صدوره عنه تعالى على انه يحتمل ان يكون
ذكر النعم فيها للترغيب والتحريص على العبادة والحث على عدم الترك فان الامر اذا كان ذا
نعم كثيرة وذكر نعمه عند الامر كان ذلك ادعى في وقوع الفعل واتم في حصول الامتثال اذ يزيد
المامور به رغبة في ايقاعه وتجافيا عن تركه قال الشيخ في ن ذكر تعالى بذلك عباده نعمه عليهم
والآئه لديهم ليذكروا اياديه عندهم فيثبتوا على طاعته تعطفا منه بذلك عليهم ورافة منه
بهم ورحمة لهم من غير حاجة منه الى عبادتهم وذلك ليتم نعمته لعلهم يهتدون وبالجملة
استحقاق الثواب على العبادة ثابت في الآيات الكثيرة والاخبار المتظافرة بل اجماعنا
منعقد عليه وهو حجة قاطعة ويؤيد ما قلناه ان المنعم اذا كان غنيا على الاطلاق وهو في نهاية
ما يكون من الجود والفضل والرحمة على عباده ثم ان كثيرا ما تذكر نعم في معرض الامتنان و
الظاهر ان الامتنان انما يتم مع عدم ارادة العوض فلا وجه لكونها عوضا في مقابلة نعم على ان الظاهر
ان هذا لم يذهب اليه من المسلمين الا الاقلون وليس بمذهب مشهور من المتعبدين بالشريعة فان الثواب
والعقاب كالضروري من دين محمد صلى الله عليه وآله بل كل الاديان وبهما يثبتون الحشر والنشر والمعاد نعم
نقل الشارح الجديد للتجريد عن ابي القسم البلخي فقط وحاله غير معلومة فتامل واما الحكم
المستفاد من الآية فهو مشروعية العبادة على الاطلاق نعم لا يحتاج الى التوقيف في الزمان
بل يصح فعلها مطلقا الا فيما عين له الشارع وقتا معينا بخصوصه نعم يحتاج الى التوقيف
في كيفيتها وانها مما تعبد الشارع بمثلها فيصح الصوم مطلقا الا في الاوقات المخصوصة وا
لصلوة تطوعا كذلك وقضاء الصلوة ونحوها من افراد العبادات وقد اغنى عن ذكره هاهنا ما
في كتب الفروع على التفصيل **الذي جعل لكم الارض فراشا** في محل النصب اما صفة ثانية
لربكم او على المدح والتعظيم او الرفع بالخبرية ومعنى جعلها فراشا ان جعل بعض جوانبها
بارزا من الماء مع ما في طبعه من الاحاطة بها وصيرها متوسطة بين الصلابة واللطافة
حتى صارت مهياة لان يقعدوا ويناموا ويتقلبوا عليها كما يتقلب احدهم على فراشه المبسوط

قوله تعالى

هو

يحتمل ان يكون ما استعمل جعل لا بمعنى الخلق المتعدي الى مفعول واحد

دالا على تمكين الانسان على الارض وكونها محلا للعبادة

ومن زعم انه فيها دلالة على تسطيح الارض فقد ابعد لان كرية شكلها مع عظم حجمها واتساع
اطرافها لا يابى الافتراش عليها وان كان الافتراش متسهلا في الجبل الذي هو وتد من اوتاد
الارض ذات الطول والعرض اسهل وفي الاية دلالة على اباحة السكون في كل جزء من الارض كان
على اي وجه كان واباحة الصلوة في كل قطعة منها وكذا سائر العبادات لانه ذكر ذلك في معرض الامتنان
فاقتضى الاباحة كذلك الا ما اخرجه الدليل والسماء بناء قبة مضروبة عليكم والسماء اسم جنس
يقع على الواحد والمتعدد وقيل جمع سماءة والبناء مصدر سمي به المبني بيتا كان او قبة او
خباء ومنه قيل بنى على امرأته لانهم كانوا اذا تزوجوا ضربوا عليها خباء جديدا وانزل من السماء ماء
من هنا للابتداء سواء اريد بالسماء السحاب فان ما علاك سماء ومنه سمي السقف سماء او الفلك
نفسه فان المطر يبتدئ من السماء الى السحاب ومنه الى الارض كما دلت عليه الظواهر فاخرج به عطف
على انزل من الثمرات كلمة من للتبعيض اذ ليس المخرج كل الثمرات بل بعضها رزقا لكم اما حالا او
مفعولا له اي حال كونه رزقا لكم او لاجل رزقكم ويؤكد التبعيض اكتناف المنكرات اعني ماء ورزقا
كانه قال وانزلنا من السماء بعض الماء فاخرجنا به بعض الثمرات ليكون بعض رزقكم وهذا هو
المطابق للواقع اذ لم ينزل من السماء الماء كله ولا اخرج بالمطر كل الثمار ولا جعل الرزق كله في الثمار
ويجوز ان تكون للبيان قدم على المبين كقولك انفقت من الدراهم الفا وخروج النبات وان كان
بقدرة الله تعالى ومشيئته ولكن جعل الماء الممزوج بالتراب سببا في اخراجها ومادة لها كالنطفة
للحيوان في خلق الولد بان اجرى عادته بافاضة صورها وكيفياتها على المادة الممتزجة منهما وابدع
في الماء قوة فاعلة وفي الارض قوة قابلة يتولد من اجتماعهما انواع الثمار وهو قادر على ان يوجد
الاشياء كلها بلا اسباب ومواد كما ابدع نفوس الاسباب والمواد ولكن له في انشائها مدرجا لها
من حال الى حال حكما ودواعي يتجدد فيها لاولي الابصار عبرا وسكونا الى عظيم قدرته ليس في ايجادها
دفعة وقد يستدل بها على اباحة جميع اللباس في الصلوة وغيرها الا ما اخرجه الدليل نظرا الى ان الثمرة
اعم من المطعوم والملبوس وفيه نظر اذ الثمرة المخرجة بالمطر فيما عرف لا حاجة لتناولها الملبوس
الا ان يقال ان الرزق متناول لذلك فان المراد به ما يصح الانتفاع به ولا يكون لاحد المنع منه كما
صرح به في التبيان وح فيدخل الجميع فلا تجعلوا لله اندادا يحتمل تعلقه باعبدوا اي اعبدوا ربكم
فلا تجعلوا له اندادا لان اصل العبادة واساسها التوحيد وان لا يجعل له ند ولا شريك ويحتمل
ان يكون نفيا منصوبا باضمار ان جواب الامر ويحتمل تعلقه بلعل على ان ينتصب تجعلوا انتصاب

فاطلع

المطر يبتدئ من السماء الى السحاب ثم الى الارض

كيفية خلق الله النبات

تعجيل ... في ايجاد العالم

وفيه نظر

اساس العبادة التوحيد

بلغ

فاطلع في قوله تعالى لعلي ابلغ الاسباب اسباب السموات فاطلع الى اله موسى او خلقكم لكي تتقوا وتخافوا
عقابه فلا تشبهوه بخلقه كذا في ف ويحتمل تعلقه بالذي جعل ان استانفت به على انه نهي وقع
خبرا على تاويل مقول فيه لا تجعلوا وصح الفاء لتضمنه معنى الشرط والمعنى من خصكم بهذه النعم الجسام
والايات العظام ينبغي ان لا تشركوا به شيئا والند المثل ولكن لا يقال الا على المخالف المماثل في الذات
وتسمية ما يعبده المشركون من دون الله اندادا مع انهم ما كانوا يزعمون انها تخالف الله في افعاله
ولا تساويه في ذاته وصفاته لانهم لما تركوا عبادة الله الى عبادتها وسموها آلهة اشبهت حالها حال
من يعتقد انها ذوات واجبة بالذات قادرة على ان تدفع عنهم باس الله وتمنحهم ما لم يرد الله
بهم من خير فتهكم بهم وشنع عليهم بان جعلوا اندادا لمن يمتنع ان يكون له ند وانتم تعلمون جملة
حالية من ضمير فلا تجعلوا ومفعوله متروك اي وحالكم انكم من اهل العلم والنظر واصابة الراي
فلو تاملتم ادنى تامل اضطر عقلكم الى اثبات موجد للممكنات منفرد بوجود الذات متعال عن
مشابهة المخلوقات ويحتمل ان يكون مقدرا وهو انها لا تماثله ولا تقدر على مثل ما يفعله وعلى هذا فالمقصود
منه التوبيخ والتثريب لا تقييد الحكم وقصره عليه فان العالم والجاهل المتمكن من العلم سواء في التكليف
نعم لو كان العلم غير متيسر له اما لعدم الدليل او بوجه اخر كان معذورا وفي ذلك دلالة على عدم التكليف
بما لا يطاق كما ذهب اليه جماعة النوع الثامن فيما يتعلق باليومية من الصلوة وفي احكام تلحق اليومية
ايضا وفيه ايات الاولى يا ايها الذين آمنوا خصهم بالخطاب لانهم المنتفعون بايجاب الصلوة كما
تقدم اذا نودي للصلوة اي اذن لها اذا نادى موافقا لدخول الوقت لانه الموجب للصلوة والتعليق بالاذان
لكونه من لوازمه والمراد بها صلوة الجمعة باتفاق المفسرين والاذان المعتبر لها عندنا اذا جلس الامام
على المنبر يوم الجمعة قال الطبرسي في ف وذلك لانه لم يكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله نداء سواه قال السائب
بن يزيد كان لرسول الله صلى الله عليه وآله مؤذن واحد بلال وكان اذا جلس على المنبر اذن على باب المسجد فاذا نزل اقام
الصلوة ثم كان ابو بكر وعمر كذلك حتى اذا كان عثمن وكثر الناس وتباعدت المنازل زاد اذانا فامره
بالتاذين الاول على سطح دار له بالسوق يقال له الزوراء وكان يؤذن له عليها فاذا جلس عثمن على
المنبر اذن مؤذنه فاذا نزل اقام الصلوة وكان ذلك بدعة له من يوم الجمعة بيان لاذا ويحتمل كونها
زائدة وكونها بمعنى في وهما اوفق بالمقصود فاسعوا الى ذكر الله فامضوا اليه مسرعين على القصد غير
متثاقلين فان السعي دون العدو وقال ابن مسعود لو علمت الاسراع لاسرعت حتى يقع ردائي وقال
الحسن ما هو السعي على الاقدام وقد نهوا ان ياتوا الصلوة الا وعليهم السكينة والوقار ولكن بالقلوب

دلالة على عدم التكليف بالايطاق

الصلوة اليومية

الوصل اليه

في الجمعة

صلوة الجمعة

مؤذنا الخوارج

وتفسيرها كذا في ك وضعفها اليوم لتقدم من وقت النداء الى الانام لا يناسبه الا بعضها اما الاول ان يكون من للتبعيض ح

ولا التعجيل بالقوت صلوة الجمعة

والنية والخشوع وقيل المراد امضوا واذهبوا لا السعي الذي هو الاسراع ويؤيده قراءة عبد الله بن مسعود
فامضوا الى ذكر الله ويروى ذلك عن علي وابن عباس وهو المروي عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام فلا
ينافي كون المستحب المشي على سكينة ووقار ولعل الوجه في التعبير بالسعي الذي هو قبيل المبالغة في الذهاب
التنبيه على الاعتناء بشأن الفعل وانه ينبغي ان يبادر اليها بلا توان ويؤيده ما روى جابر بن يزيد عن
ابي جعفر عليه السلام قال قلت له قول الله فاسعوا الى ذكر الله قال اعملوا وعجلوا فانه يوم مضيق وذكر الله
الصلوة نفسها وقيل الخطبة وفي الاية دلالة على وجوب صلوة الجمعة لمكان الامر بالسعي اليها الدال على
الوجوب ويؤكده قوله وذروا البيع قيل المراد المعاملة على الاطلاق ذلكم خير لكم اي السعي الى ذكر الله
خير لكم من المعاملة فان نفع الاخرة خير وابقى من نفع الدنيا ان كنتم تعلمون الخير والشر الحقيقيين
او ان كنتم من اهل العلم وانما خص البيع لان فعله كان اكثر لما قيل انهم كانوا يهبطون الى المدينة من سائر
القرى لاجل البيع والشرى وايضا ظاهر الاية يقتضي وجوب السعي بعد النداء على الفور لا من جهة الامر
لعدم دلالته على الفور كما حقق في محله بل من جهة ان الامر بترك البيع والسعي الى الصلوة قرينة ارادة
المسارعة فيكون كل ما نافاها منهيا عنه وفيه نظر لان البيع حقيقة في المعاوضة الخاصة ويجب حمل
اللفظ على حقيقته على ان ما ذكره يستلزم جواز البيع اذا لم يكن مانعا عنها كالمتوجه بين المضي الى الصلوة
الواجبة عليه والبيع والشراء وهو غير ظاهر بل الظاهر التحريم فاذن تحريم البيع غير معقول العلة فلا يتعدى
الى سائر ما يشبهه من المعاملات لانه قياس لا نقول به مع اصالة الاباحة ومن ثم لم يجد بعض المحققين
القول بشمول الحكم جميع المعاملات لانه قياس لا نقول به مع اصالة الاباحة ومن ثم لم يجهل ولو خالف
واوقع البيع مع النهي عنه فهل ينعقد قيل نعم نظرا الى ان النهي في المعاملات لا يوجب فسادا اذ لا مانع
من كون الشيء حراما ومع هذا لو اتى به ترتب عليه اثره المطلوب الذي هو معنى الانعقاد وقيل لا
نظرا الى ان المطلوب الذي هو الترغيب في الصلوة انما يتم على ذلك التقدير ولان ما يدل على انعقاده هو
اباحته فمع رفعها لا يكون منعقدا مضافا الى ان الاصل بقاء الملك على صاحبه وعدم انتقاله عنه الا
بدليل شرعي وكون العقد المحرم الذي لم يجوزه الشارع ولم يرض به دليلا غير واضح وفيه تامل وقد تحقق
اجماع المسلمين على وجوب صلوة الجمعة على كل مؤمن لكن خص العموم بالذكر الحر الحاضر الصحيح فلا تجب على المراة
ولا العبد ولا المسافر ولا المريض ولا الاعمى ونحوه الاعرج والمشهد كل ذلك علم من الادلة واطلاق الاية مقيد
بالعدد وعليه العلماء كافة والذي اعتبره اكثر اصحابنا في ذلك خمسة وربما ذهب بعضهم الى اعتبار السبعة
وقال الشافعي لا ينعقد باقل من الاربعين وهو قول مالك واحمد واكتفى ابو حنيفة باربعة احدهم الامام

واكتفى

واكتفى ابو يوسف بثلثة احدهم الامام وقال داود والحسن ينعقد بواحد كسائر الجماعات وهي
اقوال مرغوب عنها فيما بيننا وفي اخبارنا المعتبرة ما يوجب الاكتفاء بالخمس فيعمل عليه ولا
ينافيه الاخبار الواردة بالسبعة لانها محمولة على الوجوب العيني والخمس على التخييري كما جمع
الشيخ بينهما ويمكن الجمع بينهما بوجه اخر بيناه في محله ثم ان اطلاق الاية يقتضي ثبوت الوجوب
مع حضور الامام وغيبته وهو كذلك عند اكثر الاصحاب وذهب السيد المرتضى الى عدم
الجواز مع الغيبة واختاره ابن ادريس وجماعة وظاهر هؤلاء تحريمها على ذلك التقدير وعدم
اجزائها عن الظهر لو فعلت محتجين عليه بان شرط انعقادها الامام او من نصبه على الخصوص
فينتفي المشروط عند انتفاء الشرط ولانها لو شرعت حال الغيبة لوجبت عينا فلا يجوز فعل
الظهر اما الملازمة فلظهور الامر في الوجوب العيني فيتعين حمله عليه مع عدم المعارض واما
بطلان الظهر وهو واجب عينا واما التالي فمنتف بالاجماع فيبطل المقدم وفيه نظر فانا لا
نسلم الاشتراط المذكور مطلقا حتى في حال الغيبة واين الدليل عليه والذي يصلح ان يكون
دليلا عليه بعض الروايات المشتملة على ذكر الامام كرواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال تجب الجمعة
على سبعة نفر من المسلمين ولا تجب على اقل منهم الامام وقاضيه والمدعي حقا والمدعى عليه والشاهدان
والذي يضرب بالحدود بين يدي الامام وهي ضعيفة السند بالحكم بن مسكين فلا تصلح ان تكون
مقيدة لاطلاق الاية المؤيد بالاخبار الصحيحة الدالة على الوجوب كيف وعلى انها متروكة الظاهر
لاطباق المسلمين كافة على عدم اشتراط حضور من اشتملت عليه الا ان يقال المراد حضور سبعة مثلا
سلمنا الاشتراط لكن لا يلزم منه التحريم حال الغيبة كيف والفقيه الجامع لشرائط الفتوى منصوب
من قبل الامام كما دلت عليه مقبولة عمر بن حنظلة ومن ثم تمضي احكامه ويجب مساعدته على اقامة
الحدود والقضاء بين الناس وهذا اعظم من مباشرة امامة الصلوة ونجيب عن الثاني بان
الدليل دل على الوجوب وهو وان كان ظاهرا في العيني كما عرفت الا ان الاجماع على عدمه ولولاه لكان
لنا عنه عدول ومع فيحمل بمقتضى الادلة في الوجوب التخييري لانه فرد من الوجوب ومن هنا ترى
القائلين بشرعيتها مختلفين في التعبير عن حكمها فبعضهم بالجواز وبعضهم بالاستحباب وبعضهم
بالوجوب والمرجع واحد هو الوجوب تخييرا بينها وبين الظهر وان كانت عندهم افضل من الظهر
لانه لا منافاة في ذلك اذ جميع افراد الواجب المخير كذلك اذا تفاوتت بعضها على بعض في الفضيلة
ويظهر مما ذكرنا انه لا يشترط في اقامتها المجتهد بل يكفي في ذلك من يمكنه الامامة في الصلوة مع

التمكن من الاجتماع والخطبتين وباقي الشرائط لعدم ما يدل على اشتراط ذلك صريحا فيبقى اطلاق الآية
سالما عن المعارض وقد صرح بذلك شيخنا المفيد في بحث صلوة الجمعة من المقنعة حيث قال والشرائط
التي تجب فيمن يجب معه الاجتماع ان يكون حرا بالغا طاهرا في ولادته مجنبا من الامراض الجذام والبرص
لبرص خاصة في جلدته مسلما مؤمنا معتقدا للحق باسره في ديانته مصليا للفرض في ساعته فاذا كان
كذلك واجتمع معه اربعة نفر وجب الاجتماع انتهى وهو ظاهر فيما قلناه وبه صرح ابو الصلاح ايضا
وهذه جملة نافعة هنا وتمام ما يتعلق بذلك يعلم من كتب الفروع **الثانية فاذا قضيت الصلوة**
اي فعلت وفرغ منها **فانتشروا في الارض** تفرقوا فيها فانه قد اطلق لكم ما حظر عليكم بعد قضاء الصلوة
وابتغوا من فضل الله اطلبوا الرزق في البيع والشراء من فضله ورحمته وفيه ايماء الى ان المتاجر والكاسب
للرزق لا يعتمد على كسبه وتجارته بل يطلبه من فضل الله ورحمته ويجعل التجارة والكسب وسيلة
الحق وهو من باب الامر الوارد عقيب الحظر ومن ذلك وان كان للوجوب على الاصح كما بيناه
الا انه محمول على الندب للاجماع على عدم وجوب ذلك الا ان يكون الكسب لمثل النفقة الواجبة ونحوها
وقد مر نظيره او المراد اطلبوا الرزق والثواب من فضل الله وان لم يكن بخصوص البيع والشراء بل على
اي وجه كان ويؤيده ما رواه عمر بن يزيد عن ابي عبد الله عليه السلام قال اني لاركب في الحاجة التي كفانيها الله
ما اركب فيها الا التماس ان يراني الله اضحي في طلب الحلال اما تسمع قول الله عز وجل فاذا قضيت الصلوة
فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله ارايت لو ان رجلا دخل بيتا وطين عليه بابه ثم قال رزقي
ينزل علي كان يكون هذا احد الثلثة الذين لا يستجاب لهم قلت من هؤلاء قال رجل يكون عنده المراة
فيدعو عليها فلا يستجاب له لان عصمتها بيده والرجل يكون له الحق فلا يشهد عليه والرجل يكون
عنده الشيء فيجلس في بيته فلا ينتشر ولا يطلب ولا يلتمس حتى ياكله ثم يدعو فلا يستجاب له وعن ابن عباس
لم تؤمروا بطلب شيء من الدنيا انما هو عيادة المرضى وحضور الجنائز وزيارة اخ في الله وعن سعيد
بن المسيب هو طلب العلم وقيل صلوة التطوع **واذكروا الله كثيرا** واذكروه في مجامع احوالكم ولا تخصوا
ذكره بالصلوة لانه عملكم بالحسنات وقيل المراد به الفكر كما قال صلى الله عليه وآله تفكر ساعة خير من عبادة سنة وقيل
ذكر الله في تجاراتكم واسواقكم نقل روي عنه صلى الله عليه وآله انه قال من ذكر الله في السوق مخلصا عند غفلة الناس
وشغلهم بما فيه كتب الله له الف حسنة ويغفر الله له يوم القيمة مغفرة لم تخطر على قلب بشر ولا يبعد ان يكون
المراد وابتغوا من فضل الله كثيرا واذكروا اوامره ونواهيه في طلب الرزق فلا تاخذوه الا من موضع
يحل لكم اخذه ولا تحرموا **لعلكم تفلحون** اي لكي تكونوا من المفلحين الفائزين بخير الدنيا والاخرة **الثالثة**

واذا

واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها تفرقوا عنك خارجين اليها روي انه صلى الله عليه وآله كان يخطب للجمعة فمرت
عير تحمل الطعام فخرج الناس اليهم الا اثنى عشر وقيل ثمانية وقيل احد عشر وقيل اثنا عشر وقيل اربعون
فقال صلى الله عليه وآله والذي نفس محمد بيده لو خرجوا جميعا لاضرم الوادي نارا والمراد باللهو الطبل الذي
كان يستقبلون به العير بالتصفيق والضمير المجرور يعود الى التجارة وانما خصت برد الضمير اليها
لانها كانت اهم اليهم وهم بها اسر والترديد باو للدلالة على ان منهم من انفض لمجرد سماع الطبل
ورؤيته او للدلالة على ان الانفضاض الى التجارة مع الحاجة اليها والانتفاع بها اذا كان مذموما
كان الانفضاض الى اللهو اعلى بالذم وقيل تقديره اذا راوا التجارة انفضوا اليها واذا راوا لهوا انفضوا
اليه على انه او بمعنى الواو **وتركوك قائما** على المنبر تخطب وهو المروي عن ابي عبد الله عليه السلام وسئل عبد الله
بن مسعود اكان النبي صلى الله عليه وآله يخطب قائما او قاعدا فقال اما تقرا وتركوك قائما وقيل اراد قائما في الصلوة
قل ما عند الله خير من اللهو الذي تركوا الصلوة لاجله **ومن التجارة** ايضا لانها موهومة قليلة
الفايدة فلا معنى لترك التجارة العظيمة الباقية وهي الصلوة معك تركا مستلزما للعقاب
تحصيلا لما هو قليل الفائدة وفي تقديم التجارة في الصدر وتقديمه عليها في العجز تعريضا
لهم بخفة احلامهم حيث يتركون الصلوة لمجرد اللهو الذي لا فائدة له فضلا عن التجارة التي يترتب عليها
فائدة ولم يعلموا ان ما عند الله من الفضل خير من اللهو الذي لا نفع فيه راسا بل من التجارة
وان كان فيها نفع متوهم **والله خير الرازقين** فتوكلوا عليه واطلبوا الرزق منه فانه يرزقكم
وان لم تتركوا الخطبة والجمعة وليس في الاية دلالة على وجوب القيام في الخطبة اذ لم يعلم ان
المراد القيام فيها لاحتمال القيام في الصلوة ثابت كما عرفت ولو سلم كونه فيها فالرواية عن الصادق
فلا نسلم ان فعله ذلك كان على جهة الوجوب ومن ثم لم يوجبه جماعة من العامة كالحنفية واصحابنا
انما اوجبوه لدليل من خارج دل عليه وهو الاخبار الصحيحة الا ان نقول بوجوب التاسي فيتم
الحكم وفيه كلام وكذا لا دلالة فيها على تعيين كون المراد تركوك قائما في الصلوة على ان الجماعة في الجمعة
شرط في الابتداء لا في الاستدامة وان علم ذلك من الاخبار ايضا هذا وفي تفسير عنه بيان فضل سورة
الجمعة منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام قال من الواجب على كل مؤمن اذا كان لنا شيعة ان يقرا
في ليلة الجمعة بالجمعة وسبح اسم ربك الاعلى وفي الظهر بالجمعة والمنافقين فان فعل ذلك فكانما
يعمل بعمل رسول الله صلى الله عليه وآله وكان ثوابه وجزاؤه على الله الجنة وهذه الرواية غير موجودة في الكتب
المشهورة نعم ذكرها الصدوق في كتاب ثواب الاعمال بسند غير معلوم الصحة ولعل الوجه

فيها محمول على ما ذكرنا من الاستحباب لعدم ظهور القول بوجوب ذلك ليلة الجمعة نعم للصدوق قول بوجوب
الجمعة والمنافقين في ظهر الجمعة ونقل ابن ادريس عن بعض علمائنا وجوبهما في صلوة الجمعة ولعله لما
في الاخبار الدالة على الامر بقراءتهما فيها وفي بعضها انه لا صلوة لمن تركهما متعمدا ويرده ما في صحيحة
علي بن يقطين قال سالت ابا الحسن عم عن الرجل يقرا في صلوة الجمعة بغير سورة الجمعة متعمدا قال
لا باس وظاهر ان اجزاء غيرها في صلوة الجمعة يستلزم اجزاء غيرها في الظهر للاجماع على اولويتها فيها

الرابعة فصل لربك وانحر قد يستدل بها على وجوب صلوة العيد وفي الدلالة بعد لاحتمال
كون المراد غيرها على ما مر بيانه فيسقط الاستدلال **الخامسة ولا تصل على احد منهم مات** نهى من
الله تعالى لنبيه صم عن ان يصلي على احد من المنافقين بعد موته والمراد صلوة الاموات المعهودة وقد روي
في سبب النزول ان عبد الله بن ابي سلول دعا رسول الله صم في مرضه فلما دخل عليه سأله ان يستغفر
له ويكفنه في شعاره الذي يلي جسده ويصلي عليه فلما مات ارسل اليه قميصه ليكفن فيه وذهب ليصلي
عليه فنزلت وقيل صلى عليه ثم نزلت والاكثر في الرواية انه لم يصل عليه كذا في ك وانما لم يمنع عن التكفين في قميصه
لان الضنة بالقميص تخل بالكرم وروي انه قيل لرسول الله صم وجهت بقميصك اليه يكفن به وهو
كافر فقال ان قميصي لن يغني عنه من الله شيئا واني اؤمل من الله ان يدخل بهذا السبب خلق كثير
وقد وقع ذلك فقد روي انه اسلم الف من الخزرج ذكره الزجاج صفة احد وقوله **ابدا** منصوب
بتصل والمراد نهيه عن الصلوة عليهم في جميع الاوقات على التابيد قطعا للطامعهم في ذلك وجعل
البيضاوي مات ابدا بمعنى الموت على الكفر فان احياء الكافر للتعذيب دون التمتع فكانه لم يحي وفيه
بعد **ولا تقم على قبره** اي تتولى دفنه او تترحم في قبره من قولهم قام فلان بامر فلان ويحتمل الوقوف
على القبر للدعاء فانه صم كان اذا صلى على ميت وقف على قبره ساعة ودعا له والقبر حفرة يدفن فيها الميت
تقول قبرته اذا جعلته في قبره **انهم كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم فاسقون** خارجون عن طاعة
الله الى معصيته وهو تعليل للنهي عن الامرين المتقدمين وبيان لسببه ومقتضى الاصل جواز الصلوة على
كل احد خرج الكافر الذي مات على الكفر لهذا النهي فبقي ما عداه على الجواز والسنة اثبتت كونها فرضا
على الكفاية اذا قام به قوم سقط عن الباقين وقد اجمع العلماء على وجوبها كذلك على كل مظهر للشهادتين
ومن في حكمه من سائر فرق الاسلام لكن اذا لم يعتقد خلاف ما علم ثبوته من الدين ضرورة كالقادحين
في علي او احد الائمة عم كالخوارج او من غلا فيهم كالنصيرية والخطابية فهؤلاء لا تجب الصلوة عليهم
عندنا لكفرهم وهي دعاء ليس فيها قراءة ولا تسبيح ويجب عندنا فيها خمس تكبيرات وعند الفقهاء

اربع

اربع تكبيرات ثم يسلم قال الشيخ ابو جعفر في ف وسمعت ابا الطيب الطبري وكان امام اصحاب الشافعي
يقول الخلاف بيننا وبينكم في عبارة لان عندكم ينصرف بالخامسة وعندنا بالتسليم فجعلتم مكان
التسليم التكبير وذلك خلاف في عبارة انتهى وفي كونه خلافا في عبارة تامل وتفاصيل احوالها
وكيفيتها وما يعتبر فيها يعلم من كتب الفروع **السادسة واذا ضربتم في الارض** سافرتم فيها
فليس عليكم جناح حرج واثم **ان تقصروا من الصلوة** من عدد الصلوة بتنصيف ركعاتها
فتصلوا الرباعيات ركعتين ركعتين وموصفة محذوف اي شيئا من الصلوة وقيل من زائدة
والصلوة مفعول تقصروا وليس في رفع الجناح دلالة على التخيير بينه وبين الاتمام كما قاله الشافعي
بل لانهم لما الفوا الاتمام واعتادوا عليه كان مظنة لان يخطر ببالهم ان عليهم نقصانا في القصر
فنفى عنهم الجناح لتطيب انفسهم ونظيره في الوجوب قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله
فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما مع ان الطواف بهما واجب وقد وضح ذلك
صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم قالا قلنا لابي جعفر عم ما تقول في الصلوة في السفر كيف هي وكم هي فقال
ان الله عز وجل يقول واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة فصار
القصر في السفر واجبا كوجوب التمام في الحضر قالا قلنا انما قال الله فليس عليكم جناح ولم يقل
افعلوا فكيف اوجب ذلك كما اوجب التمام في الحضر فقال عم اوليس قد قال ان الصفا والمروة
من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما الا ترون ان الطواف بهما واجب
مفروض لان الله عز وجل ذكره في كتابه وصنعه نبيه صم وكذلك التقصير في السفر شيء صنعه النبي صم
وذكره الله تعالى في كتابه قالا قلنا له فمن صلى في السفر اربعا ايعيد الصلوة ام لا قال ان كان قرئت
عليه اية التقصير وفسرت له وصلى اربعا اعاد وان لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا اعادة عليه
والصلوات في السفر كل فريضة ركعتان الا المغرب فانها ثلث ليس فيها تقصير تركها رسول الله صم
في السفر والحضر ثلث ركعات الحديث ونحوه من الاخبار الدالة على الوجوب ومقتضاها كون صلوة
السفر عزيمة لا رخصة ويؤيده ما روته عايشة اول ما فرضت الصلوة ركعتين فاقرت في السفر وزيدت
في الحضر وقول عمر صلوة السفر ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم صم وقد انعقد اجماع الطائفة
المحقة وهو حجة قاطعة عليه ووافقهم في ذلك ابو حنيفة وجماعة من العامة وقال ش ونفي الحرج
فيه يدل على جوازه لا وجوبه ويؤيده انه عم اتم في السفر وان عايشة اعتمرت مع رسول الله صم
فقالت قصرت واتممت وصمت وافطرت فقال احسنت وفيه نظر فان نفي الجناح وان كان فيه

اشارة الى ما قاله لكن الاخبار بينت المراد منه ولا استبعاد فيه فان اكثر الايات المستنبطة الاحكام منها كالمجمل تبين بالاخبار كما مر غير مرة والخبر الدال على انه صلعم اتم في السفر غير مقبول عند اكثر اصحابه فضلا عن اصحابنا ولا حجة في فعل عايشة لجواز انها عملت بالقصر ولانها لو احسنت بالتمام لم يكن النبي صلعم محسنا بالقصر وهو باطل بالاجماع ومقتضى ما ذكرناه تعين القصر في السفر فلو اتم اعاد الا ان يكون جاهلا بالحكم فانه معذور على ما دلت عليه الرواية السابقة ثم ان ظاهر الاية ان مجرد صدق السفر كاف في وجوب القصر وبه اخذ جماعة من العامة وكن الاجماع من العلماء منعقد على انه لا يكفي مجرده وقد اختلفوا في القدر الموجب له فاصحابنا اجمع على ان القدر الموجب له ثمانية فراسخ وعليه دلت الاخبار المعتبرة وفي بعضها الاكتفاء باربعة فراسخ واخذ بها بعض اصحابنا واعتبر اخرون الرجوع ليومه او ليلته في وجوب القصر بالاربعة وخير اخرون منهم بين القصر والتمام على ذلك التقدير وهو غير بعيد وقال الشافعي يعتبر مسيرة يومين او اربعة برد بستة عشر فرسخا وعن ابي حنيفة مسيرة ثلثة ايام بليا ليهن سير الابل ومشي الاقدام على الاقتصاد وستة برد اربعة وعشرون فرسخا وما قلناه اولى لان ظاهر الاية الاكتفاء بمجرد صدق السفر خرج عنه ما دون الثمانية بالاجماع فيبقى الباقي لان التخصيص كلما كان اقل فهو اولى ولا ترد الاربعة لان الكلام في تحتم القصر والتخيير فيها للدليل لا ينافيه كما يعلم من محله وايضا ظاهر الاية ان مجرد الخروج الى السفر وصدق الضرب موجب للقصر ولكن حدده اكثر الاصحاب بالوصول الى موضع لا يسمع فيه الاذان ولا يرى فيه الجدران واكتفى بعضهم باحدهما وقال اخرون يكفي مجرد الخروج من موضعه ولكل شاهد من الاخبار فيقيد ظاهر الاية به على ما يعلم تفصيله من محله ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا شرط خرج مخرج الغالب في ذلك الوقت ومن ثم لم يعتبر مفهومه فان المفهوم انما يعتبر اذا لم يظهر للتقييد فايدة سواه كما بين والفايدة هنا كونه اغلبيا في وقت النزول وامثاله في القران كثير نحو ان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به ونحو لا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فلا يصح التمسك بها في ذلك وقد تظافرت الاخبار وانعقد اجماعنا على ان السفر مستقل في وجوب القصر من غير مدخلية الخوف معه كما ان الخوف مستقل في القصر عند اكثر اصحابنا وسيجي بيانه ان شاء الله تعالى السابعة واذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلوة الخطاب للنبي صلعم وبظاهرها تعلق من خص صلوة الخوف برسول الله صلعم كابي يوسف لكان التخصيص بالخطاب وشرط كونه فيهم وقال المزني الاية منسوخة محتجا بان النبي صلعم اخر يوم الخندق اربع صلوات اشتغالا بالقتال ولم يصل صلوة الخوف والجواب عن الاول ان التخصيص ممنوع لوجوب المتابعة

ومن ثم

ومن ثم انكرت الصحابة على مانعي الزكوة حيث تعلقوا بظاهر الخطاب في قوله خذ من اموالهم صدقة وعن الثاني المنع من تاخير الصلوة سلمناه لكن جرى ذلك قبل نزول اية الخوف والواجب العمل بالمتاخر سلمناه لكن صلوة الخوف مشروطة بشروط فربما كان بعضها غير حاصل ولا اثر بل الاجماع على انه تعالى علم الرسول صلعم كيفيتها ليأتم به من بعده فان الخطاب في ساير الاحكام مع عموم التكليف ولا اشكال في دخول الايمة عم في الحكم لانهم عم نواب عن الرسول صلعم فكل عصر وربما كان تقوم بخصوصهم لحضوره او لحال الغيبة فان وجد ما يخالف الاستقرار في الصلوة فقد استشكله بعضهم نظرا الى ظاهر الخطاب وهو بعيد بل الظاهر الجواز فقط لما عرفت ولتاسي يقتضيه ايضا فلتقم طايفة منهم معك فاجعلهم طايفتين فلتقم احدهما معك في صلوتك وتقوم الاخرى تجاه العدو ولم يذكر ما ينبغي ان تفعله الطايفة الاخرى المصلية لدلالة ظاهر الكلام عليه وليأخذوا اسلحتهم اى المصلون وقيل الضمير للطايفة الاخرى وذكر الطايفة الاولى يدل عليهم فيصح ارجاع الضمير اليهم والسلاح اسم لما يدفع به الانسان عن نفسه فاذا سجدوا يعني الطايفة المصلية اذا فرغوا من سجودهم فليكونوا اى غير المصلين من ورائكم يحرسونكم والخطاب للنبي صلعم ومن يصلي معه ولتأت طايفة اخرى لم يصلوا لاشتغالهم بالحراسة فليصلوا معك ظاهر الاية يحمل على احد وجهين الاول ان الامام يفرق اصحابه فرقتين يصلي باحديهما الصلوة ركعتين ويسلم بهم والثانية تحرسهم ثم يصلي بالثانية ركعتين بعدها فتكون لهم فريضة وله نافلة وقد حمل الاية على ذلك جماعة من المفسرين وهذه صلوة بطن النخل صلاها النبي صلعم باصحابه هناك والصلوة على هذا الوجه لا تخالف فيها الصلوة المختارة ومن ثم حكم بعض اصحابنا بجواز صلوتها في الامن ثم يترجح فعلها في الخوف الا ان تمنع اعادة الجماعة فيشكل مشروعيتها الثاني ان يفرقهم فرقتين يصلي بكل فرقة منهم ركعة ان كانت الصلوة ركعتين وكيفيته ان يصلي بالاولى ركعة وينتظر قايما في الركعة الثانية حتى يصلوا الركعة الاخرى ويتشهدوا ويسلموا ويذهبوا الى وجه العدو وتاتي الاخرى فيتم بهم الامام الركعة الثانية وينتظر قاعدا حتى يتموا صلوتهم ويسلم بهم فيكون للطايفة الاولى تكبيرة الافتتاح وللثانية التسليم كما فعله النبي صلعم بذات الرقاع والصلوة على هذين الوجهين ثابتة عندنا والثانية واردة في اخبارنا عن اصحاب العصمة عم وقيل ان الطايفة الاولى اذا فرغت من ركعة سلموا ويمضون الى وجه العدو وتاتي الطايفة الاخرى فيكبرون ويصلي بهم الركعة الثانية ويسلم الامام ويعودون

الوجه العدو وتأتي الطائفة الاولى فيقضون ركعة بغير قراءة لانهم لاحقون ويسلمون ويرجعون
الى وجه العدو وتأتي الطائفة الثانية ويقضون ركعة بقراءة لانهم مسبوقون فارقوا الامام بعد فراغه
من الصلوة وهو مذهب ابي حنيفة وهذان القولان بعيدان عن ظاهر الاية ولو كانت الصلوة ثلاثية
تخير الامام بين ان يصلي بالطائفة الاولى ركعة وبالثانية ركعتين وبين ان يصلي على العكس من ذلك
على ما دلت عليه الاخبار المعتبرة الاسناد ففي حسنة الحلبي عن الصادق ع قال وفي المغرب يقوم الامام وتجيء
طائفة فيقومون خلفه ويصلي بهم ركعة ثم يقوم ويقومون فيمثل الامام قائما ويصلون الركعتين و
يتشهدون ويسلم بعضهم على بعض ثم ينصرفون فيقومون في موقف اصحابهم خلف الامام فيصلي بهم ركعة
يقرا فيها ثم يجلس ويتشهد ويقوم ويقومون معه فيصلي بهم ركعة اخرى ثم يجلس ويقومون فيصلون
ركعة اخرى ثم يسلم عليهم وفيها دلالة على انه يصلي بالاولى ركعة وفي صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع قال
اذا كان صلوة المغرب في الخوف فرقهم فرقتين فيصلي بفرقة ركعتين ثم جلس بهم ثم اشار اليهم بيده
فقام كل انسان منهم فيصلي ركعة فيسلم وقاموا مقام اصحابهم وجاءت الطائفة الاخرى فكبروا ودخلوا
في الصلوة وقام الامام فصلى بهم ركعة ثم سلم ثم قام كل رجل منهم فصلى ركعة يشفعها بالتي صلى مع الامام
ثم قام وصلى ركعة ليس فيها قراءة فتمت للامام ثلث ركعات وللاولين ركعتان في جماعة وللآخرين
واحدة الحديث وفيها دلالة على انه يصلي بالاولى ركعتين واختلاف الاخبار دال على التخيير كما اشرنا
اليه وليأخذوا اسلحتهم جعل الحذر بمثابة الآلة التي يتحصن بها الغازي فجمع بينه وبين الاسلحة
في وجوب الاخذ فهو بمثابة قوله والذين تبوؤا الدار والايمان ود الذين كفروا اي تمنوا لو تغفلون
في صلوتكم عن اسلحتكم التي تدفعون بها وامتعتكم التي بها بلاغكم في اسفاركم فيميلون عليكم
ميلة واحدة فيحملون عليكم حملة واحدة وانتم متشاغلون بصلوتكم وهو في الحقيقة بيان لما لاجله
امروا باخذ السلاح ولا جناح عليكم اي لا اثم ولا ضيق عليكم ان كان بكم اذى من مطر او كنتم
مرضى ان تضعوا اسلحتكم اذا ضعفتم عن حملها وهو كالمؤكد لوجوب اخذ السلاح عليهم على تقدير
عدم الاذى لان الامر دل عليه وهذا رخصة في وضعه ودل على الوجوب اكثر اصحابنا ومن جعله مستحبا
فقد ابعد واحتجاج العلامة في المختلف بالبراءة الاصلية غير تام بعد ورود الامر وحمل الامر على الارشاد
لما في اخذ السلاح من الاستظهار والتحفظ من العدو كقوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم فاسهو وبعيد اذ العدول
عن ظاهر الامر من غير موجب صريح لا وجه له وظاهر الاية الوجوب على الطائفة المصلية وبه حكم الشيخ
في الخلاف وقال ابن ادريس هو واجب على الفريقين وهو غير بعيد لوجوب الحراسة على الطائفة الغير

المصلية

والمسبوق من لم يلحق به كالتكبيرة في صحته م

واحدة م

حذرهم وا ع

ولما امر هذه الطائفة باخذ الحذر والاسلحة
حيث ان العدو قل ما ينتبه لاول الصلوة بل يظن
المسلمين في الصلوة يراقبون ثم يراها محاربة
واما في الركعة الثانية فيظهر لهم ذلك من ركوعهم
وسجودهم الاولين فيتنظر وقت الفرصة العظيم
عليهم م ح

ووضع السلاح عن الحرب
فيه حفظ

لكن ينبغي تقييده بالسلاح الذي لا
يشغلهم عن الصلوة كالسيف والخنجر م ح

المصلية وفيه تنبيه على حمل السلاح مما لا ريب فيه مع انك قد عرفت حمل بعضهم الآية على الطائفة الاخرى وخذوا
حذركم امرهم مع ذلك باخذ الحذر لئلا يهجم عليهم العدو ان الله اعد للكافرين عذابا مهينا
وعد المؤمنين بالنصر على الكفار بعد ان امرهم باخذ السلاح لتقوى قلوبهم وليعلموا ان الامر باخذ
السلاح ليس لضعفهم وغلبة عدوهم بل لان الواجب ان يحافظوا في الامور على مراسم التيقظ و
التدبر فيتوكلوا على الله فيها الثامنة فاذا قضيتم الصلوة فاذا فرغتم منها واديتموها على الوجه
المأمور به فاذكروا الله اي داوموا على ذكر الله في هذه الاحوال وادعوه فيها بالنصر لكم على عدوكم
وبظفركم به كقوله اذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله وقيل ان المعنى اذا اردتم قضاء الصلوة
اي فعلها والتعبير عن الارادة بالفعل كثير على ما سلف واشتد الخوف عليكم ولا يمكنكم الصلوة على النحو يط
المعتبر فالواجب الصلوة مهما امكن فعبر عن الصلوة بالذكر لاشتمالها عليه ويمكن ان يكون اشارة
الى صلوة القادر والعاجز ويكون حكم شدة الخوف مستفادا منه قياما اذا كنتم اصحاء قادرين عليه
وقعودا اذا كنتم مرضى ولا تقدرون على القيام وعلى جنوبكم اذا لم تقدروا على القعود ونقل في ذلك
عن ابن مسعود ثم قال وروي عن ابن عباس انه قال عقيب تفسير الآية لم يعذر الله احدا في ترك ذكره
الا المغلوب على عقله وليس في اخبارنا ما يدل على خصوص هذه الآية في هذا الوجه نعم روى
الطبرسي في الحسن عن ابي حمزة عن ابي جعفر ع في قول الله عز وجل الذين يذكرون الله قياما وقعودا
وعلى جنوبهم قال الصحيح يصلي قائما وقعودا المريض يصلي جالسا وعلى جنوبهم الذي يكون اضعف
من المريض الذي يصلي جالسا ويمكن حمل الآية عليه وقد يستفاد منها الترتيب بين القيام
والقعود والجنوب في الصلوة وهو كذلك بالاجماع وان الانتقال الى الحالة الدنيا انما يكون
بعد العجز عن الحالة العليا لانصراف الاوامر اليها وتقديم الجانب الايمن على الايسر غير
ظاهر منها لاطلاق الجنوب المتحقق بكل منهما وكذا لا يعلم منها الاستلقاء على الظهر مع العجز
عن الجنب ويمكن ارادة الكل من الجنوب بمعونة الاخبار وفيها اشارة الى اعتبار العجز عن
الجنبين في صحة الاستلقاء وبه صرح بعض الاصحاب ولا شك انه احوط فاذا اطمأننتم سكنت
قلوبكم من الخوف وقدرتم على ما يعتبر فيها من الامور وهو موهم للارادة شدة الخوف من الكلام السابق
فاقيموا الصلوة فعدّلوها واحفظوا اركانها وشرايطها وآدابها تامة على الوجه المأمور به او اذا
استقررتم في اوطانكم واقمتم في امصاركم فاتموا الصلوة التي اذن لكم في قصرها ونقل في ذلك عن
مجاهد وقتادة ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا قدم تفسيره وهو شاهد صدق

قليا صح

الحالة
الجانبين

بلغ

على ان المراد بالذكر فيه هو الصلوة ويلزم وجوبها في جميع احوال الخوف وبه يندفع قول ابي حنيفة حيث
لم يوجبها على المحارب حتى يطمئن **التاسعة فان خفتم** قدم سبحانه على هذه الاية وجوب المحافظة
على الصلوات واقامتها على الوجه المعتبر فيها ثم عقبه بذكر الرخصة عند عروض الخوف فكانه قال يجب
عليكم المحافظة على الصلوة باداء اركانها وتوفية حقها والقيام بما ينبغي فيها ان امكنكم ذلك وان
لم يمكنكم توفية حقها لخوف عرض من عدو او غيره **فرجالا او ركبانا** اي فصلوا راجلين او راكبين ونصبهما
على الحالية ورجال جمع راجل او رجل بمعناه كقائم وقيام والمراد وجوب الصلوة على كل حال يمكنهم
من المشي والركوب الى جهة القبلة وغيرها وروى الجمهور عن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال فان كان خوف اشد
من ذلك صلوا رجالا قياما على اقدامهم وركبانا مستقبلي القبلة وغير مستقبليها ونحوها من الاخبار وكذا
يصلون بالقيام والركوع والسجود ان امكن والا فبالايماء والا فبالنية والتكبير والتشهد والتسليم
ويعتبر تحري المقدور من ذلك فلو امكن الاستقبال والاتيان بالافعال وجب والا استقبل
ببعضها والا فبالتكبيرة والا سقط وفي الاية اجمال في ذلك وتفصيله يعلم من الاخبار وفيها دلالة
واضحة على وجوب الصلوة حال المسايفة والمشي وعدم جواز تاخيرها عن وقتها على ذلك التقدير
وعلى هذا علماؤنا اجمع وقال الشافعي ان تتابع الطعن او الضرب او المشي او فعل ما يطول بطلت
الصلوة لان الفعل الطويل مبطل حال الامن فكذا حال الشدة كالحدث وقال ابو حنيفة لا يصلي
حال المشي والمسايفة بل يؤخرها الى ان يتمكن من الوقوف محتجا عليه بان النبي صلى الله عليه وسلم لم يصل يوم الخندق
واخرها وهذه العلة والخبر غير معلوم الصحة بل نقل فيه ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى يوم الاحزاب ايماء ويوم
الاحزاب هو يوم الخندق والترجيح لرواية الثبوت ولو سلم فعل فعل ابو سعيد الخدري انه كان
قبل نزول الاية وان اية الخوف نزلت بعد واقعة الخندق ويؤيده ان ذلك اليوم لم يكن هناك مسايفة
تبطل الصلوة ويجاب عما ذكره الشافعي انه عمل ابيح من اجل الخوف فاشبه استدبار القبلة والركوب
والايماء ولان احد الامور ثابت على تقدير الاحتياج الى الفعل الكثير اما تاخير الصلوة عن وقتها وهو باطل
بالاجماع مما مر واما ترك القتال وهو باطل ايضا بالاجماع وبقوله تعالى لا تلقوا بايديكم الى التهلكة واما
فعل الصلوة وهو المطلوب ومعه لا وجه للبطلان **فاذا امنتم** وزال خوفكم **فاذكروا الله** فصلوا صلوة
الامن على الوجه المأمور به او المراد فاشكروه على الامن والخلاص من الخوف من العدو **كما علمكم** من
امور دينكم وكيفية صلوتكم حالتي الخوف والامن فما مصدرية والكاف صفة محذوف اي ذكرا مثل
تعليمكم او شكرا يوازي تعليمكم ويحتمل كون ما موصولة وقوله **ما لم تكونوا تعلمون** مفعول علمكم

على الوجهين **العاشرة فاذا فرغت فانصب** اي اذا فرغت من الصلوة المكتوبة فانصب في الدعاء
الى ربك وهو من النصب بمعنى التعب اي لا تشتغل بعد الصلوة بالراحة مثل النوم ونحوه مما يوجب عدم
الاشتغال بشيء من العبادة بل اشتغل بالدعاء بعدها وقد روى ابن بابويه عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال
اذا فرغ احدكم من الصلوة فليرفع يديه الى السماء ولينصب في الدعاء الحديث **والى ربك فارغب**
في المسئلة ولا تسأل غيره فانه القادر وحده على اسعافك فلتكن رغبتك اليه في المسئلة فانه يعطيك
ما يرضيك وتقديم الجار والمجرور لافادة الحصر فيكون فيه امر بالتعقيب بعد الصلوة فقد روي
عن الباقر عليه السلام انه قال الدعاء بعد الفريضة افضل من الدعاء تنفلا وينبغي ايقاعه بعد الفريضة قبل
الاشتغال بشيء حتى النافلة في جميع الصلوات المغرب وغيرها في ذلك سواء فما ورد من فعلها قبل الكلام
وتعجيلها محمول على الكلام غير التعقيب لما رواه ابن بابويه عن الصادق عليه السلام من صلى المغرب ثم عقب ولم
يتكلم حتى يصلي ركعتين كتبتا له في عليين فان صلى اربعا كتبت له حجة مبرورة وقد ظهر من الاية
كونه على هيئة الصلوة ويستفاد من الاخبار ايضا وبالغ الشهيد في الذكرى حتى حكم بانه يضر في التعقيب
جميع ما يضر في الصلوة وتفصيل الكلام في ذلك يعلم من محله ويحتمل ان يكون المراد من الاية اذا فرغت
من الفرائض فانصب في قيام الليل واذا فرغت من دنياك فانصب في عبادة ربك او اذا فرغت من
الفرائض فانصب فيما يعلك الله تعالى من الاعمال او اذا فرغت من جهاد اعدائك فانصب بالعبادة لله
او اذا فرغت من اداء التبليغ فانصب للعبادة شكرا لما عددنا عليك من النعم السالفة ووعدناك
بالنعم الاتية او اذا فرغت من اداء الرسالة فانصب لطلب الشفاعة وسئل ابن طلحة عن هذه الاية فقال
القول فيه كثير وقد سمعنا انه يقال اذا صححت فاجعل صحتك وفراغك نصبا في العبادة وقال عطا
يريد تضرع اليه راهبا من النار راغبا في الجنة وكل هذه الوجوه بعيدة عن الظاهر بل الظاهر الاول
الحادية عشر واقيموا الصلوة الخطاب لبني اسرائيل كما يعلم من الايات السابقة عليها والمراد
اقيموا الصلوة المعلومة بين المسلمين على الوجه الذي بينها النبي صلى الله عليه وسلم لهم **واتوا الزكوة** واعطوا ما فرض
الله على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم من الزكوة التي اوجبها على امته امرهم بفروع الاسلام بعدما امرهم
باصوله وهو اوضح دليل على ان الكفار مخاطبون بالفروع **واركعوا مع الراكعين** اي في جماعتهم
والمراد صلوا معهم جماعة لتقدم ذكر الصلوة المنفردة والتعبير بالركوع عن الصلوة شايع في الاطلاق
يقال فرغت من ركوعي اي من صلوتي [illegible] لانه اول ما يشاهد مما يدل على ان الانسان في الصلوة
ويجوز ان يكون التعبير بالركوع عنها لكون الخطاب لبني اسرائيل ولا ركوع في صلوتهم ولا يردان

التعقيب بعد الصلوة

وسيجيء حج

مستقبليها

في النجوم

الخطاب لهم ولا يشمل غيرهم لانه لما علم عدم الفرق في الحكم كان الامر بها لك متساولا لجميع المكلفين
فيكون في الاية حث على صلوة الجماعة وبيان لفضلها وقد تواترت الاخبار من الطريقين بفضلها
وانها تفضل صلوة الفرد بسبع وعشرين درجة تكون كلها خمسا وفي رواية بخمس وعشرين رواها
العامة ومن طريق الخاصة تفضل صلوة الفذ باربع وعشرين درجة تكون خمسا وعشرين
صلوة لما فيها من تظاهر النفوس والاكثر على انها ليست فرض عين الا في الجمعة والعيدين وعلى هذا
علماؤنا اجمع والشافعية والحنفية والمالكية وذهب شرذمة من العامة الى وجوبها على الاعيان
وهو ضعيف وهل تجب على الكفاية ذهب اصحابنا والحنفية الى العدم وقال الشافعي انها فرض كفاية
لقوله عليك بالجماعة فان الذئب يأخذ القاصية وهو محمول على شدة الاستحباب لا الوجوب
ويحتمل ان يكون المراد بالركوع الخضوع والانقياد لما يلزمهم الشارع في دين الله فان استعمال
الركوع بهذا المعنى كثير قال لا تهين الفقير علك ان تركع يوما والدهر قد رفعه قال الشيخ
في ت الاول اقوى لان هذا مجاز مشتبه به ويجوز ان يراد من الركوع معناه المشهور [illegible]
الخاص ويكون الفائدة في ذكره بعد الامر باقامة الصلوة الاشارة الى ان المراد بها الصلوة
المتقرر في الشرع المحمدي وعدم ارادة صلوتهم حيث كان اللفظ متناولا لها كما قاله الشيخ في
ت **أتأمرون الناس بالبر** الاستفهام للتقرير مع التوبيخ والتعجب من حالهم والبر سعة
الخير وكل طاعة لله تعم بلا خلاف انها بر وتناول كل خير ومن ثم قيل البر ثلثة في عبادة الله
ثم بر في مراعاة الاقارب وبر في معاملة الاجانب وتنسون انفسكم تتركونها خالية من
البر كالمنسيات نزلت في احبار بني اسرائيل واختلف في المراد بالبر فيها فقيل هو التمسك بكتابهم
فانهم كانوا يأمرون الناس باتباعه ولم يعملوا به ولا يتبعونه وذلك لان جحدهم النبي وتركهم
التمسك به لدلالته على وجوب اتباعه وقيل كانوا يأمرون بالصدقة ولا يتصدقون ويمكن
حملها على ما هو اعم من ذلك والمراد النهي عن كون النفس فاعلة للمعاصي والذنوب وتاركة للخير
والعمل الصالح كالايمان به ص واتباعه والتصديق ونحو ذلك مع امر الناس بضده **وانتم تتلون**
الكتاب اي التورية الدالة على نعته ص وكونه نبيا حقا وفيها الوعيد على ترك البر ومخالفة
القول العمل **افلا تعقلون** قبح صنيعكم فيصدكم استقباحه عن الاقدام عليه فكأنكم في
ذلك مسلوبوا العقل لان العقول تأبى مثل ذلك وتدفعه وهو توبيخ عظيم لهم وفيه دلالة
على كون القبح عقليا وهو قول المعتزلة لان التوبيخ هنا مرتب على ما صدر عنهم بعد تلاوة

الكتاب

الكتاب وهو دليل كون القبح شرعيا لا يخفى ما فيه لظهور انه مرتب على قبح صنيعهم الذي تدركه
العقول فتأمل فيه والاية باعثة على من يعظ غيره ولا يتعظ هو نفسه فيقدم على سوء
الصنيعة وخبث البطش وفيها حث للواعظ على ان يزكي نفسه ويطهرها عما يصدر
على لسانه في وعظ غيره ولا شك ان الواعظ على ذلك التقدير اوقع في النفس واسرع سماعا
وفي الحديث ان الموعظة اذا خرجت من القلب دخلت الى القلب وليس في الاية دلالة
على عدم جواز امر الفاسق بالطاعات مع ارتكاب المعاصي اذ لا قصور في امر الفاسق
غيره بالطاعة ووعظه بما يوجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وان كان نحالة على خلافها
والاصل يقتضي ذلك ايضا فان الامر بالمعروف واجب وفعله واجب اخر والاخلال باحد
الامرين الواجبين لا يستلزم الاخلال بالاخر فيجوز لتارك الصلوة امر غيره بها **واستعينوا**
بالصبر والصلوة قيل هو خطاب للمسلمين وقيل هو خطاب لاهل الكتاب وهو يتناول
المسلمين على وجه التاديب قاله الشيخ في ت والاولى ان يكون خطابا لجميع المكلفين لفقد
الادلة على التخصيص واقتضاء العموم ذلك وهو جيد والاستعانة طلب العون والمعا
والصبر منع النفس عن محابها وكفها عن هواها والمراد الامر بالاستعانة على الحوائج الى
الله بالجمع بينهما بان تصلوا صابرين على تكاليف الصلوة متحملين لمشاقها وما يجب فيها من
اخلاص القلب وصدق النيات ودفع الوساوس ومراعاة الاداب والاحتراس من
المكاره مع الخشية والخشوع واستحضار ان الصلوة انتصاب بين يدي جبار الارض
والسموات ليسأل فك الرقاب عن سخطه وعذابه ويحتمل ان يكون المراد استعينوا على
البلايا والنوائب بالصبر عليها والالتجاء الى الصلوة والتوسل فيها عند وقوعها فانها جامعة
لانواع العبادات النفسية والبدنية على ما قيل وفي الحديث انه ص كان اذا حزنه امر فزع الى
الصلوة وعن الصادق ع قال ما يمنع احدكم اذا دخل عليه غم من غموم الدنيا ان يتوضأ ثم يدخل
المسجد فيركع ركعتين ويدعو الله فيها اما سمعت الله تعالى يقول واستعينوا بالصبر والصلوة
ويحتمل ان يراد بالصبر الصوم فان الصائم يصبر نفسه على الجوع والعطش ويحبسها عن المفطرات
ولهذا سمي شهر رمضان شهر الصبر ويحتمل ان يراد من الصلوة الدعاء اي استعينوا على
البلاء بالصبر والالتجاء الى الدعاء والابتهال الى الله تعالى في دفعها **وانها** اي الاستعانة
بهما او الصلوة وتخصيصها بارجاع الضمير اليها لعظم شانها واستجماعها ضروبا من الصبر

قال في ق وهو قول اكثر المفسرين ويجوز ان يرجع الى جميع الامور التي امر بها بني اسرايل من قوله
واذكروا نعمتي الى قوله واستعينوا ونحوه وقيل هو عايد الى الاجابة للنبي صلى الله عليه وآله قال الشيخ في ق وهذا
ضعيف لانه لم يجر للاجابة ذكر والتي هي صلوة الا بدليل غامض لكبيرة لشاقة ثقيلة على كل مكلف
الا على الخاشعين المطمئنين الى ربهم فانهم قد وطنوا انفسهم على فعلها وعودوها اياها فلا
تثقل عليهم او لانهم علموا انما يحصل لهم من الثواب بفعلها فلا يثقل عليهم ذلك كما ان الانسان
يتجرع مرارة الدواء لما يرجوه من نيل الشفاء ومن امثال العرب من عرف ما يطلب هان عليه
ما يبذل الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم اي يتوقعون لقاء ثوابه ونيل ما عنده ويطمعون
فيه ويتيقنون انه لا بد من لقاء جزاء ربهم فيعملون على حسب ذلك فان اطلاق الظن على
العلم واليقين غير عزيز في الكلام او يظنون انقضاء اجالهم وسرعة موتهم فيكونون ابدا على
حذر ووجل كما يقال لمن مات قد لقي الله وانهم اليه راجعون اي الاعادة في الاخرة او
راجعون اموات كما كانوا او يرجعون الى موضع لا يملكه احد غيره نفعهم كما كانوا في بدء الخلق قال
في ق تحقيق معنى الاية انهم مقرون بالنشاة الاخيرة فجعل رجوعهم بعد الموت الى الحشر رجوعا
اليه الثانية عشرة واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا الانصات الاستماع مع
السكوت وقد اختلف المفسرون في المراد بذلك فقيل المراد الامر بالانصات في الصلوة
خلف الامام الذي يؤتم به اذا سمعت قراءته وهو المروي عن ابي جعفر عليه السلام وذهب اليه ابن مسعود
وسعيد بن جبير وجماعة قالوا وكان المسلمون يتكلمون في صلوتهم فامروا بالاستماع عند
قراءة الامام وقيل المراد اذا تلى عليكم الرسول القران عند نزوله فاستمعوا له وقيل المراد
استمعوا له وتدبروا اياته لتعلموا ما فيه وقيل المراد الانصات في الخطبة والاستماع الى الامام
يوم الجمعة واليه ذهب جماعة وقيل المراد الانصات فيهما جميعا ذهب اليه ابو الحسن وجماعة قال
الشيخ ابو جعفر في ق واقوى الاقوال الاول لانه لا حال يجب فيها قراءة القران الا حال قراءة الامام
في الصلوة فان على المأموم الانصات والاستماع لها فاما خارج الصلوة فلا خلاف ان الانصات
والاستماع له غير واجب ثم قال وروي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال يجب الانصات للقران في
الصلوة وغيرها وذلك على وجه الاستحباب قلت ويظهر منه القول بوجوب ترك القراءة
على المأموم مع السماع وقد صرح به في كتبه الفقهية وتابعه في ذلك جماعة من الاصحاب مستدلين
بظاهر الامر في الاية الكريمة وبالاخبار المعتبرة الاسناد الدالة على النهي عن القراءة مع السماع

في الاعراف

وما روي

وما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انما جعل الامام اماما ليأتم به فاذا كبر فكبروا واذا قرأ فانصتوا وفي كل من الادلة
نظر اما الاية فتغير ظاهرها الدالة على ان المراد انصات المأموم بل يحتمل غيره احتمالا مساويا على
لو توقف فسقطت الدلالة والاخبار الدالة على النهي عن القراءة مع السماع معارضة بمثلها
ومن ثم ذهب جماعة من الاصحاب الى كراهة القراءة على ذلك التقدير جمعا بين الاخبار
ولا يخلو الجمع من تكلف وللحقان المسألة من المشكلات بسبب اختلاف الاخبار واقوال
الاصحاب وقد وضحنا الحال في شرح الدروس لعلكم ترحمون اي لترحموا بذلك فان اتباع
اوامر القران والانتفاع به يوجب الرحمة واذكر ربك في نفسك هو عام في الاذكار من القراءة
والدعاء والتسبيح والتهليل وغير ذلك ويحتمل ان يكون المراد لزوم المأموم بالذكر سرا اذا كان في
صلوة لا يجهر فيها ورواه في ق عن زرارة عن احدهما عليهما السلام وقيل المراد اذكر نعمة ربك بالتفكر
في نفسك وقيل اذكره في نفسك بصفاته العليا واسمائه الحسنى تضرعا وخيفة ويحتمل انتصابهما
على الحالية من فاعل اذكر ودون الجهر من القول عطف على تضرعا اي متكلما كلاما دون المراد
التضرع في الدعاء والخوف منه تعالى والاخلاص وذلك قد يكون واجبا اذا كان موجبا لترك
الرياء او يكون القراءة واجبة فانه يجب اسماع النفس بحيث يخرج عن حديث النفس
ولا يكون عاليا بحيث يخرج عن الحد والفقهاء وان قالوا به في صلوة الفريضة الا انه يمكن
جريانه في مطلق القراءة الواجبة بل مطلق القراءة والدعاء ويحتمل ان يكون المراد استحباب
اخفات الذكر والدعاء والقراءة دون المقدار الواجب ليبعد عن الرياء فان البعد عنه مطلوب
كما قالوه في استحباب السر في التصدق ونحوه وكذا الكلام في ساير العبادات فان الاخلاص فيها
هو المهدي فكلما بعدت عن شبهة الرياء كانت اولى ولعل التصريح بالنفس هنا للدلالة على اعتبار
القصد في الذكر وكونه بالقلب واللسان معا فلو عري عن ملاحظة القلب لم يترتب عليه الاثر
المطلوب لان المراد بذكر النفس السر لعوله ودون الجهر فيلزم التكرار فتامل بالغدو والاصال
اي باوقات الغدوات اول النهار واخره وقت العصر فانهما افضل الاوقات وابعدها
عن الرياء لعدم اطلاع الناس فيهما اذ اكثرهم مشغولون بحالهم في منازلهم بخلاف ساير الاوقات
فتكون الاية جامعة لما ينبغي في الذكر من الفعل والوقت ويحتمل ان يكون المراد بهما الدوام على
الفعل ثم اكد الامر بالذكر بقوله ولا تكن من الغافلين الذين يغفلون عن ذكر الله ويلهون عنه
فيحتمل كون النهي للتحريم لكن اذا عمت الغفلة جميع الاوقات واستمر فيها الظهور تحريم ترك الصلوة

السجدات للقرآن عند الشافعية

المشتمل على الذكر ويحتمل كونه للكراهية والمراد الحث على عدم الغفلة في شيء من الاوقات عن ذكر الله
والاستمرار عليه ﴿ان الذين عند ربك﴾ وهم الملائكة صلوات الله عليهم ومعنى عند دنو الزلفة
والقرب من رحمة الله لا قرب المكان ﴿لا يستكبرون عن عبادته﴾ اي هم مع جلالة قدرهم وعلو
امرهم يعبدون الله ويذكرونه والمراد انكم اذا استكبرتم عن عبادته فمن هو اعظم حالا منكم لا يستكبر
عنها ﴿ويسبحونه﴾ وينزهونه ﴿وله يسجدون﴾ ويخصونه بالعبادة والتذلل لا يشركون
به غيره لا وصفهم بعض من عداهم من المكلفين ومن ثم شرع السجود هنا ولا خلاف في انها سجدة
من اول سجدات القرآن وانما اختلفوا في وجوبها واستحبابها فالاكثر على الاستحباب وهو قول اصحابنا
والشافعية وجماعة من العامة وقال جماعة بالوجوب ولا دليل عليه واضح وسجدة التلاوة في خمسة عشر
موضعا من القرآن فهذا الموضع والرعد والنحل وبني اسرائيل ومريم والحج في موضعين والفرقان
والنمل والم تنزيل وهي سجدة لقمان وص وحم السجدة والنجم والانشقاق واقرأ باسم ربك ولا
خلاف بين علمائنا في ذلك والخلاف مع العامة في الثلثة الاخيرة وفي السجدة الثانية للحج وفي
ص فقال الشافعي فليس في الثلثة الاخيرة سجود لانها واقعة في المفصل وقد روي ان النبي صلعم
لم يسجد في شيء من المفصل فقد روي ان النبي صم لم يسجد في شيء من المفصل منذ تحول الى المدينة
وقال ابو حنيفة ليس في ثانية الحج سجود لانه جمع فيها بين الركوع والسجود فقال اركعوا واسجدوا كقوله
لمريم اسجدي واركعي وقال الشافعي ليس في ص سجدة تلاوة وانما هي سجدة شكر ويرد الاول ان
عبدالله بن عمرو بن العاص قال اقرأني رسول الله صلعم خمسة عشر سجدة منها ثلث في المفصل وسجدتان
في الحج وما رواه ابو رافع ان رسول الله صلعم امره بالسجود في سورة الانشقاق ويرد الثاني ما تقدم
وما رواه عقبة بن عامر قلت لرسول الله صلعم في سورة الحج سجدتان قال نعم ومن لم يسجدهما فلا يقرأها
وسجدها علي وابن عباس وابو الدرداء وجماعة من الصحابة والتابعين وهذا هو الموجب للقول
بالسجود عندها واشتمالها على الامر بالركوع لا ينافي السجود عندها كما في اقتران السجود بالبكاء
في قوله خروا سجدا وبكيا فلا يبقى الاستحباب مدونة على ان استحباب السجود فيها انما يثبت بدليل
خارج عن الاية لا بها ويرد الثالث ان النبي صم سجدها رواه ابن عباس وروي غيره انه سجد
لها وسجدة التلاوة في اربعة من هذه المواضع واجبة عندنا يعبر عنها بسجود العزائم وسنة في البواقي
وقال الشافعية بالاستحباب في الجميع والحنفية بالوجوب في الجميع وقد انعقد اجماع الطائفة
المحقة على ذلك ورووا عن امير المؤمنين عم انه قال عزائم السجود اربع وروى الكليني في الصحيح

عن عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله عم قال العزائم اربعة حم السجدة وتنزيل السجدة والنجم واقرأ
باسم ربك ونحوها من الاخبار نعم يجب السجدة عند قراءة لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا
لله الآية ويحتمل عند لا يسأمون وفي التنزيل عند قوله انما يؤمن باياتنا الذين اذا ذكروا بها
خروا له سجدا وسبحوا بحمد ربهم وهم لا يستكبرون وفي النجم عند قوله فاسجدوا لله واعبدوا
وفي آخر اقرأ واسجد واقترب واستدل العلامة على وجوب السجود في هذه الاربع بانها متضمنة
للامر بالسجود فتكون واجبة اذ الامر للوجوب بخلاف غيرها فانه غير صريح في الامر فيكون
ندبا وفيه نظر فان الامر بالسجود لا دلالة فيه على وجوب السجدة عند سماع قرائتها او تلاوتها
او غير ذلك ولو قيل ان الامر بالسجود يقتضي وجوبه والا وجوب للسجدة في غير الصلوة وقراءة
هذه الاية بالاجماع وليست هذه سجدة الصلوة بالاجماع فيثبت المط لقلنا هذه مسافة
بعيدة ويمكن اختصارها بدعوى الاجماع من اول الامر على وجوب السجود فيها وبالجملة اثبات
الوجوب من ظاهر الاية بعيد والعمدة فيه الاخبار والاجماع والظاهر من السجود ههنا وضع الجبهة
فلا يجب وضع ما عداها من الاعضاء والاحوط الوضع وكذا لا يجب فيها الطهارة عند اكثر
اصحابنا للاصالة وعدم الاشتراط ويؤيده موثقة ابي بصير عن الصادق عم والحائض تسجد اذا سمعت
السجدة والشيخ اشترط الطهارة استنادا الى موثقة عبد الرحمن عن ابي عبدالله عم قال سألته عن
الحائض هل تقرأ القرآن وتسجد سجدة اذا سمعت السجدة قال تقرأ السجدة ولا تسجد والجمع بين
الخبرين بالحمل على الكراهة مع ان الاخير غير صريح في النهي لجواز ارادة الانكار وكذا الكلام في الذكر
وغيره مما يجب في سجدة الصلوة وفي صحيحة عبدالله بن سنان عن الصادق عم قال اذا قرأت شيئا من
العزائم التي يسجد فيها فلا تكبر قبل سجودك ولكن تكبر حين ترفع رأسك الحديث وفي صحيحة
ابي عبيدة الحذاء عنه عم قال اذا قرأ احدكم سجدة من العزائم فليقل في سجوده سجدت لك
تعبدا ورقا لا مستكبرا عن عبادتك ولا مستنكفا ولا متعظما بل انا عبد ذليل خائف مستجير والعمل على ما في
الروايتين اولى

كتاب الصوم

وفيه ايات الاولى ﴿يا ايها الذين امنوا﴾ قد مر غير مرة وجه
تخصيصهم بالخطاب مع كون الحكم ثابتا بالنسبة اليهم والى الكفار ايضا ﴿كتب﴾ اي فرض واوجب ﴿عليكم
الصيام﴾ وهو العبادة المعروفة بالشرع اي الامساك عن اشياء مخصوصة على وجه مخصوص ممن هو
على صفات مخصوصة والصيام والصوم بمعنى واحد يقال صام صوما وصياما ﴿كما كتب على الذين
من قبلكم﴾ يعني الانبياء والامم من لدن آدم الى عهدكم والمراد ان الصوم عبادة قديمة اصلية

على الفصل وتسلية لهم

ما اخلى الله عن افتراضها عليهم ولم يفرضها عليكم وحدكم وفي ذلك ترغيب للمؤمنين وتطييب لقلوبهم
فيما شرع تكليفه فيهم من ذلك كما اهتمام بتوطين النفس على فعله وحسن قبوله ومحل الكاف النصب
على انه صفة المصدر المحذوف وما مصدرية اى كتابة مثل كتابة على الذين من قبلكم ولعل التشبيه
في اصل الصوم او العدد والوقت ايضا كما نقله جمع من المفسرين **لعلكم تتقون** المعاصي فان

لكنه غير لازم

الصوم يكسر الشهوة التي هي اساس المعصية وفي الحديث من لم يطق الباه فعليه بالصوم فان
الصوم له وجاء وفي اخر خصاء امتي الصوم او تتقون الاخلال بادائه لاصالته وقدم دا
ستمراره او تنتظمون في سلك المتقين لان الصوم شعارهم **اياما معدودات** موقتات
بعدد معلوم او قلائل فان القليل من المال يعد عدا والكثير يهال هيلا وانتصابها على الظرفية
والعامل فيه الصيام اى ان تصوموا في ايام معدودات ولا يضر الفصل فان الظرف يكفيه رائحة
الفعل او كتب ويجوز انتصابها على انها مفعول بها للصيام توسعا اى كتب عليكم ان تصوموا
اياما معدودات كما تقول نويت الخروج يوم الجمعة كذا في ق وانكر انتصابها بالصيام لوقوع
الفصل بين المصدر ومعموله وحكم بان العامل فيه مقدر اى صوموا لدلالة الصيام عليه وهو بعيد
مع انه موجب للتكرار كما لا يخفى وقد اختلف المفسرون في هذه الايام فقيل انها شهر رمضان ونقل
في ق عن اكثر المفسرين قالوا وجه ان الله سبحانه ذكر الصوم اولا فاجمله ولم يبين انها يوم او يومان
او اكثر ثم بين انها اياما معدودات وابهم ثم بينه بقوله شهر رمضان وقيل انها غير شهر رمضان
وكانت ثلثة ايام من كل شهر او صوم يوم عاشورا ثم نسخ بشهر رمضان والاول اقرب الى الظاهر
فان النسخ خلاف الاصل فلا يصار اليه سيما مع بقاء حكم بابعدها المتفرع عليه **فمن كان منكم مريضا**

وبلاحظ بعض العامة فاباح الافطار بطلقها الا ان الشيخ لم يفت برخصة دون مرض

اطلاق الاية يتناول كل مرض كما يتناول كل سفر او دون سفر واعتبر بعض العامة ان يجهده الصوم جهدا
لا يحتمل وهذان القولان على طرفي النقيض وتوسط اصحابنا في ذلك وخصوه بمرض يضره الصوم
اما لعسر برئه او بطوه او زيادته وعلى ذلك انعقد اجماعهم وتظافرت به اخبارهم وقد يستدل عليه
بالاعتبار المناسب الذي يحصل الظن بحجيته فان لم يجعل الشارع في المرض ضابطا يعلق عليه
الافطار لاختلاف الامراض في انفسها اذ منها ما يضر صاحبه الصوم ومنها ما لا يضره فلا يكون المرض
ضابطا فاعتبرت الحكمة لامكانها وجعل المناط في ذلك ما يخاف معه الضرر اما زيادته او عدم
برئه بل بطوئه تامل والمرجع في ذلك عندنا الى المكلف نفسه فمتى غلب على ظنه الضرر بالصوم
وجب عليه الافطار سواء استند في ذلك الى امارة او تجربة او قول عارف طبيب وما لا فلا

او على

او على سفر اور اكب السفر يوجب التقصير في الصلوة وقد عرفته وقد يستفاد من لفظة على انه لو كان
اكثر نهاره في مسافرا ترتب عليه حكم السفر وبذلك نطقت الاخبار الصحيحة عندنا الدالة على ان
اكثر النهار في حكمه فمتى سافر قبل الزوال لزم الافطار كما انه لو سافر بعده لزم الصوم لعدم كونه
على السفر روى ابن بابويه في الصحيح عن الحلبي عن ابي عبد الله انه سئل عن الرجل يخرج من بيته يريد
السفر وهو صائم فقال ان خرج قبل ان ينتصف النهار فليفطر وليقض ذلك اليوم وان
خرج بعد الزوال فليتم يومه صومه ونحوها واطلق علي بن بابويه وجوب الافطار بالخروج
الى السفر في اى وقت كان ولو بعد الزوال بل ولو كان قبل الغروب بقليل تمسكا بظاهر الاية
فانه مسافر فوجب عليه الافطار ولان الصوم عبادة لا تقبل التجزي وقد حصل المنافي
في جزء منه فابطله اذ يمتنع اجتماع المتنافيين فيبطل اليوم اجمع ببطلان جزئه ويؤيده
ما رواه عبد الاعلى مولى آل سام في الرجل يريد السفر في شهر رمضان قال يفطر وان خرج
قبل مغيب الشمس بقليل والجواب ان ظاهر الاية يقتضي كون المكلف مشتملا على السفر من حيث
الوقت الذي يقع فيه الصيام وانما يكون الاشتمال بمضي اكثره في السفر على ما عرفت والسفر المنافي
للصوم هو هذا لا مطلقا فلا تحصل المنافاة على ذلك التقدير والرواية ضعيفة السند مقطوعة
لا عمل عليها فتحمل في مقابلة ما ذكرناه من الاخبار الصحيحة والشيخ لم يوجب الافطار بالخروج
قبل الزوال الا فيما اذا بيت نية السفر من الليل فلو لم يبيت النية وخرج قبل الزوال افطر وجوبا
ولو خرج بعد الزوال امسك واجبا وقضاه واستدل له المحقق بظاهر قوله ثم اتموا الصيام
الى الليل وهو باطلاقه يدل على وجوب الاتمام مع الخروج قبل الزوال وبعده فاسقط بالنسبة
ذلك علينا لانه مع تبييت النية من الليل يكون صومه مشروطا في نيته فلا يصح والتزم انه اذا
عزم على السفر من الليل لم ينو الصوم فلا يكون نصا تاما صوما تاما والعلامة في المختلف بعد ان اختار
القول الاول رجع عنه وقال قول الشيخ ليس بعيدا من الصواب اذ لم يتحقق فيه شرط
الصوم وهو النية ولا يخفى انه بعيد من الصواب والاية فاتموا الصيام لا نسلم تناولها لمن
خرج قبل الزوال وان لم يبيت نية السفر لعدم كونه صائما وصدقا لمسافر عليه فلا يجب
الاتمام سلمنا تناوله لكن الاخبار الصحيحة دلت على وجوب الافطار للمسافر قبل الزوال فيحمل
الاية على ما عداه جمعا بين الادلة وايضا لا نسلم ان نية السفر على هذا الوجه وهو كونه يخرج نهارا
تنافي نية الصوم بعد ورود النص الصحيح بالصوم ذلك اليوم من غير تقييد بقصد السفر

وعليه عدا انه مع اجتماع شرائط الوجوب يجب نية الصوم الى ان يتحقق المبطل له وان كان في قصده
السفر ايضا فان قاصد السفر لا يقطع بحصوله بل يجوز عروض القيام مانع او اقترانها منه وعلى هذا
فنية الصوم حاصلة قطعا غايته انه لم يقطع بحصوله بها وهو غير مضر فان الجزم انما يعتبر
مع الامكان لا مطلقا وايضا لحكم الشيخ بوجوب الامساك وايجاب الاعادة بعيد اذ لا معنى
للاعتداد بالصوم والامر به وايجاب الاعادة ثانيا مع كون الامر يستلزم الاجزاء فتامل ويبقى
هنا خبر صحيح عن رفاعة قال سالت ابا عبد الله عم عن الرجل يريد السفر في شهر رمضان
قال اذا اصبح في بلده ثم خرج فان شاء صام وان شاء افطر وهو قابل لمضمون غير معلوم وحمله
العلامة في المختلف على الخروج بعد الزوال وحكم بان القول بتخيير المسافر بين الفطر والصيام
اذا خرج بعد الزوال جمعا بين الاخبار واستبعد بعضهم هذا الحمل نظرا الى اطلاق الرواية قال
ولو قيل بالتخيير مط اذا خرج المسافر بعد ان اصبح كان وجها قويا وبه يحصل الجمع بين الروايات
المختلفة وكانه يحمل ما دل على التفصيل على الاستحباب وفيه نظر ويمكن حمله على ان المراد انشاء ابطل
السفر ويرجع عن نيته وصام وان شاء التزم السفر وافطر او ان شاء خرج بعد الزوال فيصوم
وان شاء خرج قبله فيفطر فهو مخير بين الافطار والصوم على هذا الوجه ويرجع الى الاخبار المفصلة
الدالة على ذلك بحمل المطلق على المقيد **فعدة من ايام اخر** اي فعليه او فالواجب عدة ايام المرض
والسفر فهو اما مبتدا حذف خبره او بالعكس وعلى قراءة النصب تقديرها فليصم عدة فظاهر
الكلام يعطي عدم اجزاء الصوم من المريض والمسافر لانهما لم يومرا به فلا يحصل بفعله الخروج
عن العهدة بل قد يظهر منها عدم جوازه لان تقدير الكلام فليصم غيرها من الايام وهذا يستلزم كون
الصيام فيها بخلاف المامور به فيكون حراما ومقتضى ذلك ان الافطار لهما عزيمة كما ان الصوم
للحاضر الصحيح كذلك وقد تظافرت اخبارنا المشتهرة المسندة عن الائمة الاطهار بذلك وانعقد
اجماعنا عليه وقد وافقنا على ذلك جماعة من الصحابة كعمر بن الخطاب وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس
وعبد الرحمن بن عوف وابي هريرة وعروة بن الزبير وعلى هذا فالحكم بان الافطار على الرخصة لا على
الوجوب بعيد عن ظاهر الاية ونسبة القول بالوجوب الى الظاهرية والخفي ما فيه بعد ما
بيناه وكذا التقدير في الاية ان افطر وحذف الشرط للعلم به بعيد جدا لعدم ما يدل عليه فيجب نفيه
فان مثل هذا التقدير في القران العزيز لا يصار اليه من دون دليل قاطع يقطع العذر واللازم
الحمل بظاهر القران بل بظاهر الادلة مط الى ان يقوم المعارض ونحن لا نرى شيئا يوجب التقدير

ليس بعيدا من الصواب حمل هذه الرواية على ما اذا قيد ... بالخروج بعد الزوال منه

لانهما لم يصاما التقدير من الايام الاخر فلا يخرج عنها الصيام بحال السفر والمرض منه

لو صاما في السفر قضيا في الحضر منه

هنا

هنا حتى نصير اليه فيجب الوقوف على الظاهر والحكم بوجوب القضاء على المريض والمسافر وان صاما لعدم
كونه صوما معتبرا في الشرع كما اقتضاه الظاهر وقد يستفاد من الاية عدم اجزاء الصوم الواجب
مط في السفر وبذلك تظافرت وانعقد اجماع اصحابنا الا انهم استثنوا صوم النذر المقيد به ونحوه
مما خرج بالادلة على ما يعلم تفصيله من محله واطلاق العدة في القضاء يقتضي التخيير بين التتابع
فيه وعدمه ونقله في المعتبر عن عامة العلماء وهو قول اصحابنا ايضا لكنهم اختلفوا في المستحب منهما
ولا يبعد استحباب المتابعة لصحيحة ابن سنان عن الصادق عم قال من افطر شيئا من رمضان في
عذر فان قضاه متتابعا افضل وان قضاه متفرقا فلا باس ونحوها من الاخبار ولما في ذلك من
المسارعة الى المغفرة والاستباق الى الخير فيكون مندوبا اليه وايضا ربما يحصل مانع فيبقى في
ذمته ويؤيده قراءة من قرا فعدة من ايام اخر متتابعات وان كان لا حجة فيه ونسب في المعتبر
الى علي عم وابن عمر والشعبي وغيرهم انه يقضي كما فات متتابعا ولعل مرادهم الوجوب وعندهم
ولا نعلم بذلك قائلا من اصحابنا وفي بعض اخبارنا ما يدل على استحباب التفريق وان التتابع انما هو
في ستة ايام فقط لا ازيد روى ذلك عمار الساباطي عن الصادق عم قال سالته عن الرجل يكون
عليه ايام من شهر رمضان كيف يقضيها قال ان كان عليه يومان فليفطر بينهما يوما وان كان عليه
خمسة فليفطر بينهما اياما وليس له ان يصوم اكثر من ستة ايام متوالية فان كان عليه ثمانية ايام او
عشرة افطر بينهما يوما وهي ضعيفة السند لا عمل عليها ويحمل الامر فيها على الاباحة لا الندب فيبقى ما
دل على استحباب المتابعة خاليا عن المعارض فيعمل عليه **وعلى الذين يطيقونه** اي يطيقون
الصيام **فدية طعام مسكين** مد من طعام عند الاكثر ويؤيده ان ذلك هو الغالب في قوت المسكين
في اليوم الواحد وصحيحة محمد بن مسلم الاتية او مدان كما ذهب اليه البعض لورود الاخبار بكل منهما
وحمل اخبار المدين على الاستحباب طريق الجمع هنا وقد اختلف المفسرون في المراد بالذين يطيقونه فقيل
انهم سائر الناس وقد كان في بدء الاسلام كلهم مخيرون بين ان يصوموا ولا يكفروا وبين ان
يكفروا بالفدية ويفطروا وكان الصوم افضل لهم ثم نسخ ذلك بقوله فمن شهد منكم الشهر
فليصمه الاية وهذا القول مرجوح عنه فيما بين اصحابنا لان النسخ خلاف الاصل لا يصار اليه الا مع
موجب معلوم والذي ورد في بيان ذلك عن ائمة الهدى صلوات الله عليهم الذين هم عارفون بالقران
ومهبط الوحي ومعدن التاويل ومكان التنزيل وجهات الاحكام ان المراد بهم الشيوخ والعجائز
وذوو العطاش ونحوهم من الذين كانوا يطيقون الصيام اولا ثم صاروا بحيث لا يطيقونه وعلى

الرواية في قضاء رمضان يستحب ... وقيل في ستة ايام وقيل التفريق

اخبار ناسخ

ثم فهم من بعضها استحباب التفريق منه

رابع

الخلاف في تفسير وعلى الذين يطيقونه منه

في قراءة وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين كان الذين كانوا يطيقون الصوم

وهو دال برسالة بن بكير عن بعض اصحابنا عن الصق(ع) فاصابهم كبر او عطاش او شبه ذلك فعليهم لكل
يوم مد ففي الاية حذف للتخفيف والرواية وان كانت مرسلة الا ان انظار الاصحاب العمل بها والثاني
ان المراد انهم يطيقونه بجهد ومشقة لا يتحمل مثلها ويؤيده قراءة يطوقونه ويتطوقونه ويطيقونه
ويتطيقونه لدلالتها على امكان الصوم بجهد وتعب ويدل على ذلك ما رواه الكليني في الصحيح عن محمد
بن مسلم عن ابي جعفر(ع) في قول الله عز وجل وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين قال الشيخ الكبير
والذي يأخذه العطاش وفي الصحيح عن محمد بن مسلم قال سمعت ابا جعفر(ع) يقول الشيخ الكبير والذي به
العطاش لا حرج عليهما ان يفطرا في رمضان ويتصدق كل واحد منهما في كل يوم بمد من طعام ولا
قضاء عليهما فان لم يقدرا فلا شيء عليهما وفي الصحيح ايضا قال سمعت ابا جعفر(ع) يقول الحامل المقرب
والمرضع القليلة اللبن لا حرج عليهما ان يفطرا في شهر رمضان لانهما لا تطيقان الصوم وعليهما
ان تتصدق كل واحدة منهما في كل يوم تفطر فيه بمد من طعام وعليهما قضاء كل يوم افطرتا فيه تقضيانه
بعد تعلق هذا التحقيق المذكور على الشيخ والشيخة اذا طاقا الصوم بمشقة فلو لم يطيقا اصلا لم تجب
الفدية عليهما وعلى هذا شيخنا المفيد والسيد المرتضى واختاره سلار وابن ادريس والعلامة في
المختلف ونقل في المنتهى عن اكثر علمائنا وقال الشيخ في اكثر كتبه تجب الفدية عليهما اذا افطرا للعجز
عن الصيام سواء عجزا عنه بالكلية او قدرا عليه بمشقة عظيمة وتابعه على ذلك جماعة من الاصحاب
بل هو المشهور بينهم والشيخ في التهذيب بعد ان نقل كلام المفيد قال هذا الذي فصل به بين من
يطيق الصيام بمشقة وبين من لا يطيقه اصلا لم اجد به حديثا مفصلا والاحاديث كلها على انه متى
عجزا كفرا عنه والذي حمله على هذا التفصيل هو انه ذهب الى ان الكفارة فرع على وجوب الصوم
ومن ضعف عن الصيام ضعفا لا يقدر عليه جملة فانه يسقط عنه جملة التكليف بالصيام وصار
هذه وقد قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وهذا ليس بصحيح لان وجوب الكفارة ليس مبني
على وجوب الصوم اذ لا يمتنع ان يقول الله تعالى متى لم تطيقوا الصيام صار مصلحتكم في الكفارة وسقط
وجوب الصوم عنكم وليس لاحد مما تعلق بالظاهر انتهى كلامه اعلى الله مقامه واحتج العلامة للمفيد
بظاهر الاية المذكورة فانه دل بمفهومه على سقوط الفدية عن الذي لا يطيقه ولان الاصل براءة الذمة
فلا تخرج عنه الا بدليل ويقطع العذر ثم قال وقول الشيخ لا استبعاد في ايجاب الكفارة قلنا
مسلم لكن نفي الاستبعاد ليس دليلا على الايجاب والاحاديث محتملة للتاويل اما الصحيح محمد بن مسلم
في بيان الاية فهي عليه لا له لانه سئل عن الذين يطيقونه فقال الشيخ الكبير ولو كان عاجزا بالكلية

لما

لما صح ذلك ونفي الحرج في الافطار عنه كما ورد في الاخبار الاخر صريح في ثبوت التكليف في الجملة وان لم يتم
مع القدرة قلت الذي اظنه ان قول الشيخ بوجوب الفدية مطلقا لا يخلو من قوة واستدلال العلامة بلغ
بالاية على السقوط عن لا يطيق اصلا لا اظنه الا من باب مفهوم الوصف او غيره الذي ليس
بحجة عند محققي اصحابنا وح فلا مانع من ثبوت الفدية على الذين يطيقونه بهذه الاية وعلى غيرهم
بدليل اخر والاخبار عامة في ثبوت الفدية على من لم يطق الصوم سواء اطاقه بتكلف ام لا
وما ذكره العلامة من تاويلها بعيد عن الظاهر لا يوجب المصير اليه الا مع دليل صريح يقتضيه
وهو غير معلوم هنا والاصل مندفع بعد قيام الدليل على خلافه ولعل العلامة في المنتهى رجع الى ذلك
قول الشيخ حيث قال وكلام الشيخ جيد اذ لا نزاع في سقوط التكليف بالصوم العجز لكن لا نقول انه
سقط البدل اعني الكفارة عملا بالاحاديث الدالة عليه وهي مطلقة لا دلالة فيها على التفصيل
الذي ذكره المفيد فيجب حملها على اطلاقها هذا وتستفيد صحيحة محمد بن مسلم عدم القضاء على الشيخ وذي
العطاش وهو كذلك عند اكثر الاصحاب واوجبه بعضهم وهو بعيد اما الحامل المقرب والمرضع
القليلة اللبن فظاهر الصحيحة السابقة وجوب القضاء عليهما بعد الصحة وهو غير بعيد وذهب
العدم بعض الاصحاب وفيه نظر فمن تطوع خيرا فزاد في الفدية بان اطعم اكثر من مسكين واحد
او اطعم المسكين اكثر من قدر الفدية الكفاية حتى زاد على نصف صاع او بزيادة في الادام فهو فالتطوع ع
بالزيادة او فالخير خير له واحسن عند الله وان تصوموا خير لكم يعني صومكم خير لكم من الافطار
لما فيه من المصالح الخفية ان كنتم تعلمون ما فيه من الفضيلة والمصلحة او ان كنتم من اهل العلم والنظر في
اشارة الى انها رفضيلة الصوم من غير تعلق باخر فيه وفضائل الصوم كثيرة لا تحصى ويحتمل ان
يكون المراد ان الصوم لمطيقه خير لكم ان كنتم تعلمون من فدية من افطر بالعجز وان كان كل منهما واجبا
وبالجملة مفادها ان الصوم خير من الفدية وان كان كل واحد في محل وقال بعض معناها وان
تصوموا ايها المطيقون او المطوقون وجهدتم طاقتكم او المرخصون في الافطار ليندرج
تحته المريض والمسافر خير لكم من الفدية او تطوع الخير او منها ومن التاخير للقضاء ولا يكون
يخفى ان مقتضى الاول التخيير بين الفدية والصوم للمطيقين بالجهد ويمكن القول به لكن
بشرط عدم حصول ضرر يوجب افطارهم والا فالافطار واجب اما شمول الحكم للمسافر وا
لمريض حتى يكون فيه دلالة على التخيير بين الصوم في السفر والمرض بالنسبة الى الافطار كما صرح به
فبعيد عن ظاهر الاية لانقطاع الكلام عنها بالمرة وما بيناه سابقا من اقتضاء صدر الاية

تعين الافطار عليهما وبذلك يشعر بعض الاخبار على ما عرفت هذا وقد نقل في تفسير الاية وجه آخر رواه علي بن ابرهيم
باسناده عن الصادق ع وعلى الذين يطيقونه فدية من مرض في شهر رمضان فافطر ثم صح ولم يقض
ما فاته حتى جاء شهر رمضان آخر فعليه ان يقضي ويتصدق عن كل يوم مد من طعام وهذا غير
بعيد عن ظاهر الاية فانه لما حكم ان على المريض والمسافر عدة من ايام اخر اراد ان يبين انهما اذا لم
يقضيا العدة مع الامكان كان عليهما الفدية كما يعلم تفصيله من الاخبار الدالة على وجوب القضاء
على ذلك التقدير واعطاء الفدية اما وجوب القضاء على ذلك التقدير فلا خلاف فيه بين اصحابنا
وعموم من كان مريضا الاية يدل عليه بل هذا العموم يقتضي وجوب قضاء الصوم الفائت في المرض
سواء صح فيما بين الرمضانين او لم يصح واليه ذهب جماعة من الاصحاب والمشهور فيما بينهم انه مع
استمرار المرض الى رمضان الثاني يسقط عنه قضاء الاول ويتصدق عن كل يوم منه بمد من طعام
وهو المخصص لذلك العموم السابق بمن صح وتمكن من القضاء بين الرمضانين للاخبار المعتبرة الاسناد
الدالة عليه كحسنة محمد بن مسلم عن ابي جعفر وابي عبد الله ع قال سالتهما عن رجل مرض فلم يصح حتى ادركه
رمضان آخر فقالا ان كان قد برا ثم توانى قبل ان يدركه الصوم صام الذي ادركه وتصدق عن كل
يوم بمد من طعام على مسكين وعليه قضاؤه وان كان لم يزل مريضا حتى ادركه شهر رمضان آخر صام
الذي ادركه وتصدق عن الاول لكل يوم مد على مسكين وليس عليه قضاؤه وصحيحة زرارة عن الباقر ع
في الرجل يمرض فيدركه شهر رمضان ويخرج عنه وهو مريض فلا يصح حتى يدركه رمضان آخر قال
يتصدق عن الاول ويصوم الثاني فان كان صح فيما بينهما ولم يصم حتى ادركه شهر رمضان آخر صامهما
جميعا وتصدق عن الاول ونحوهما من الاخبار ولان وقت القضاء ما بين الرمضانين والعذر
قد استمر اداء وقضاء فيسقط التكليف به كما لو استوعب الاغماء والحيض وقت الصلاة وقال العلامة
في المنتهى قوي القول بوجوب القضاء على تقدير الاستمرار ولا يعارض الاية التي استدل بها الآحاد
المروية بطريق الآحاد وقولهم وقت القضاء بين الرمضانين ممنوع ووجوب القضاء لا يستلزم
تعيينه ولهذا لو فرط وجب عليه القضاء بعد رمضان الثاني هذا كلامه ومرجعه ان تخصيص القرآن
بخبر الواحد لا يجوز وهو خلاف ما اختاره في كتبه بل خلاف الظاهر من الادلة الاصولية فان الظاهر
منها جواز التخصيص بها وخصوصا مع استفاضة الاخبار وصحة اسنادها واعتضادها بعمل
الاكثر من الاصحاب وح فيتعين العمل بما دلت عليه من تخصيص الاية بها لا يقال في الاخبار ما دل
على القضاء وهو معارض لتلك الاخبار فيسلم ظاهر الاية فيجب العمل عليه وهو ما رواه سماعة قال سالته

عن

عن رجل ادركه رمضان وعليه رمضان قبل ذلك ولم يصمه فقال يتصدق بدل كل يوم من رمضان الذي
عليه بمد من طعام وليصم هذا الذي ادركه فاذا افطر فليصم رمضان الذي كان عليه فاني كنت مريضا
فمر علي ثلث رمضانات ما اصح بينهن ثم ادركت رمضان فتصدقت بدل كل يوم مما مضى بمد من طعام
ثم عافاني الله فصمتهن لانا نقول الرواية ضعيفة السند مقطوعة فلا تعارض اخبارنا الصحيحة
بل نحمل ما في مقابلتها مع ان حملها على الاستحباب ممكن وما ذكره من التوقيت لا يخفى ما فيه بعد
ما بيناه والفرق بين المفرط وغيره واضح بسبب استقرار الوجوب وعدمه واما وجوب
الفدية على تقدير عدم اتصال المرض الى رمضان آخر وصح فيما بينهما بحيث يقدر على القضا
لكنه تركه سواء كان متوانيا او عازما عليه فهو قول جماعة من الاصحاب وآخرون قالوا
بالفرق بين التواني وعدمه فاوجبوا الفدية في الاول لا في الثاني مستدلين عليه بانه
مع عدم التواني لا يكون مفرطا في واجب فانه عازم على ايقاعه وانما اخره لسعة الوقت
ثم حصل له مانع مثل حيض او مرض او سفر ضروري فلا يناسب حاله وجوب الفدية لانها
عقوبة ولم يصدر عنه ما يوجبها ولحسنة محمد بن مسلم عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلم
وقد سلفت حيث علق الصدقة فيها على التواني وهو يشعر بالعلية وضعف صالح
وقد فارق حكما صحيحة [illegible] عليه فينتفي مع انتفائه وما رواه ابو بصير عن ابي عبد الله ع قال
اذا مرض الرجل من رمضان الى رمضان ثم صح فانما عليه لكل يوم افطر فيه فدية طعام وهو مد
لكل مسكين وان صح فيما بين الرمضانين فانما عليه ان يقضي الصيام فان تهاون به وقد صح فعليه
الصدقة والصيام جميعا لكل يوم مد اذا فرغ من ذلك الرمضان وفيه نظر فان التفريط
وعدمه لا يؤثر في اختلاف الحكم مع قيام الدليل عليه وحسنة محمد بن مسلم غير ظاهرة فيما قالوه
بل الظاهر منها خلافه اذ لا يراد من التواني في الفعل سوى عدم الاتيان به سواء كان عازما عليه ام لا
ويؤيد ذلك ما في صحيحة زرارة المتقدمة وغيرها من الاخبار حيث جعل الصحة فيما بين الرمضانين
مقابلا لاستمرار المرض وهو ظاهر في وجوب الفدية على من صح وتمكن من الصيام بين الرمضانين
ولم يفعله سواء كان عازما او لم يكن ورواية ابي بصير مع ضعفها غير ظاهرة فيما قالوه ايضا
بل الظاهر منها ان المراد بالتهاون مطلق الترك سواء كان عازما او لا والا لزم ترك قسم آخر
وهو ترك القضاء مع الصحة وعدم التهاون وكان ينبغي التنبيه عليه والتعرض لحكمه فالرواية
خالية عن الدلالة على ذلك فاثبات حكم في الحقيقة اثبات بغير دليل ولو قيل ان الاصل

عدم وجوب الفدية والمفهوم من تعليق الحكم بالتوانى عدمه عند عدمه لدلالة الاخبار الصحيحة رافعة لحكم الاصل ومنطوقها مقدم على المفهوم على انه فى اعتبار مثل هذا المفهوم نظر ولو سلم فانما ذكروه من حمل المطلق على المقيد لا وجه له اذ لا منافاة بين الاخبار حتى يحتاج الى ذلك وقد ظهر مما ذكرناه انه لو ترك صومها توانيا وجب عليه الفدية كما هو مقتضى الاخبار الصحيحة وعليه اكثر الاصحاب وخالفهم ابن ادريس فى ذلك فاوجب القضاء دون الفدية محتجا باصالة البراءة من وجوبها والاخبار ظنية لا تفيد القطع وبان احدا من علمائنا لم يذكر هذه المسألة سوى الشيخين ومن قلد كتبهما وتعلق باخبار الاحاد التى ليست بحجة عند اهل البيت عم وبالجملة بناه على اصله من عدم العمل باخبار الاحاد وهو ضعيف لقيام الدليل على وجوب العمل بها على ما ثبت فى الاصول فترتفع الاصالة فى مقابلتها وعدم ذكر احد من اصحابنا هذه المسألة ليس بحجة على العدم فان الشيخين هما المقتديان بالمذهب مع ان ابنى بابويه وابن ابى عقيل ذكروا وجوب الصدقة من غير تفصيل الى التوانى وعدمه وهما اسبق من الشيخين وقد رواه محمد بن مسلم وزرارة بن اعين وابو الصباح الكنانى وابو بصير وغيرهم من الرواة وهم من اجلاء اصحابنا وثقاة رواتنا ولم يوجد لهم مخالف صريح فى ذلك فلا معنى للانكار واعلم ان جماعة من الاصحاب الحقوا المسافر بالمريض فى الحكم المذكور ومنع منه اخرون لاختصاص الاخبار بالمرض فالحاق السفر بها قياس لا نقول به ولا يبعد القول بالحاقه فى وجوب الفدية عليه بمعنى انه لو امكنه قضاء ما فاته من رمضان بالسفر ولم يقض بين الرمضانين وجب عليه الفدية لانها وجبت فى اعظم الاعذار وهو المرض فلان تجب فى الادون بطريق اولى وليس ذلك من باب القياس فى شئ بل من باب الاولوية ودلالة التنبيه التى هى حجة عندنا اما الحاقه بالمريض فى سقوط القضاء فلا لعموم الاية الكريمة فى وجوب قضاء العدة من الايام الاخر على المسافر والمريض خرج سقوط حكمها فى المريض مع استمرار المرض لمعارضة الاخبار الصحيحة الدالة على سقوط القضاء هناك فيبقى العموم بالنسبة الى المسافر سالما عن المعارض فيعمل عليه وانه لا يلزم من اسقاط القضاء فى المرض الذى هو اعظم الاعذار اسقاطه فى الادون وهو ظاهر **شَهْرُ رَمَضَانَ** الشهر ما بين الهلالين او ثلثون يوما وجمعه اشهر فى القلة وشهور فى الكثرة ورمضان مصدر رمض اذا احترق من الرمضاء اضيف اليه الشهر وجعل المجموع علما ممنوع من الصرف للعلمية والالف والنون كما قالوا ونظيره فى منع الصرف ابن داية للغراب فعلى هذا قوله صلعم من صام

رمضان

رمضان فلكما على حذف مضاف لامن الالتباس وكذا ما ورد فى الاحاديث مجردا عن الشهر ويؤيده ما ورد فى بعض الاخبار لا تقولوا رمضان فانكم ما تدرون ما هو بل قولوا شهر رمضان وانما سموا هذا الشهر بذلك لارتماضهم فيه من الجوع والعطش او لارتماض الذنوب فيه او لانهم لما نقلوا اسماء الشهور عن اللغة القديمة سموها بالازمنة التى وقعت فيها فوافق هذا الشهر ايام رمض الحر وهو مرفوع على الخبرية عن مبتدا دل عليه اياما معدودات اى هى شهر رمضان او على البدلية عن الصيام على حذف المضاف اى كتب عليكم صيام شهر رمضان وهذا الوجهان صريحان فى عدم النسخ كما اشرنا اليه ويجوز على الابتدائية خبره قوله **الذى انزل فيه القرآن** اى ابتدى نزوله فيه وكان ذلك فى ليلة القدر او انزل جميعه فى ليلة القدر الى السماء الدنيا ثم انزل على النبى صلعم بعد ذلك نجوما فى مدة عشرين سنة وعن النبى صلعم نزلت صحف ابرهيم عم اول ليلة من رمضان وانزلت التورية لست مضين والانجيل لثلث عشرة والقرآن لاربع وعشرين منه ورواه فى الفقيه عن العياشى عن ابى عبد الله عم عن ابائه عن النبى صلعم او يكون المراد انزل فى فرضه وايجاب صومه على الخلق القرآن وهو قوله تعالى كتب عليكم الصيام كما يقول القائل انزل فى فرضه وايجاب صومه على الخلق القرآن وهو قوله تعالى كتب عليكم الصيام كما يقول القائل فى الزكوة كذا يريد فى فرضها ويجوز ان يكون الموصول بصلته صفة شهر رمضان والخبر فمن شهد على الفاء لوصف المبتدا بما تضمن معنى الشرط **هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ** حالان من القرآن اى انزل وهو هداية للناس الى الحق وهو ايات واضحات مكشوفات مما يهدى الى الحق ويفرق بين الحق والباطل من الكتب السماوية الفارقة بين الهدى والضلال **فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ** اى فمن حضر منكم فى الشهر ولم يكن مسافرا فليصم فيه ولا يفطر والشهر منصوب على الظرفية وكذا الهاء فى فليصمه ولا يكون منصوبا على انه مفعول به كقولك شهدت الجمعة لان المقيم والمسافر كلاهما شاهدان للشهر كذا فى الكشاف وبالجملة فالمراد بالشهود الحضور غير مسافر وكان المراد مع القدرة على الصوم ايضا اى الصحة المتضمنة ليكون المراد مقابلا لقوله **وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ** وقيل ان المراد من شهد منكم هلال شهر رمضان فليصمه على انه مفعول به ومن كان مريضا الاية تخصيص له لان المسافر والمريض ممن شهد الشهر وفيه بعد عن الظاهر ومن ثم نفاه صاحب ك كما اشرنا اليه والتفصيل بين الحكمين شاهد صدق على ان فرض المسافر والمريض الافطار والقضاء ليس الا على ما اسلفناه اذ التفصيل قاطع للشركة فلا يجزى الصوم للمسافر لكونه مامورا بخلافه وتكرير هذا الحكم اعنى وجوب

فى البقرة

القضاء عليها بيان لكمال الاعتناء به وانه لا ينبغي ان يقع فيه تغيير ولا تبديل ويؤيده يريد الله بكم اليسر
اي يريد ان ييسر عليكم في احكامكم وظاهر ان ارادة الشيء تستلزم عدم ارادة ضده بل هي عينها
فيكون العسر غير مراد فقوله ولا يريد بكم العسر مؤكد له والمراد انه تعالى اخبركم اذا كنتم مسافرين
او مرضى بالافطار والقضاء في عدة ايام اخر فاللازم عليكم اتباع ذلك وعدم تجاوزه الى غيره واستدل
بعضهم بالاية على عدم جواز السفر في شهر رمضان لانه تعالى حكم على كل من كان حاضرا في الشهر بوجوب
الصيام ومن كان مسافرا او مريضا بوجوب القضاء وهو يقتضي عدم جواز السفر للحاضر والى ذلك ذهب
ابو الصلاح فحرم السفر اختيارا كما يدل عليه رواية ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عم عن الخروج اذا دخل
شهر رمضان فقال لا الا فيما اخبرك به خروج الى مكة او غزو في سبيل الله او مال تخاف هلاكه او
اخ تخاف هلاكه وانه ليس باخ من الاب والام والجواب ان الظاهر من الاية ان من حضر جميع
الشهر وجب عليه صيامه وظاهر ان من سافر في الاثناء لم يشهد الجميع فلا يتناوله الامر بالصوم
لان قوله ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر ظاهر في ان المسافر مطلقا يجب عليه القضاء
والافطار سواء شهد الشهر او لم يشهد ولان المنع من السفر في شهر رمضان عسر على المكلف
وقد نفى الله تعالى ارادته بالمكلف ويوضح ذلك من الاخبار ما رواه ابن بابويه في الصحيح عن العلاء عن محمد
بن مسلم عن ابي جعفر عم قال سئل عن الرجل يعرض له السفر في شهر رمضان وهو مقيم وقد مضى منه
ايام فقال لا بأس بان يسافر ويفطر ولا يصوم والاخبار في ذلك كثيرة ورواية ابي بصير ضعيفة
لا تقاوم ما ذكرناه من الاخبار مع ان ظاهر الرواية انحصار جواز الخروج في الامور المذكورة وهو خلاف
ما يذهب اليه ابو الصلاح فانه يجوز السفر في كل امر ضروري والاولى حمل النهي فيها على الكراهة جمعا
بينها وبين غيرها مما دل على الجواز فان الفضل في المقام كما دل عليه صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عم قال
سألته عن الرجل يدخل عليه شهر رمضان وهو مقيم لا يريد براحا ثم يبدو له بعد ما يدخل رمضان
ان يسافر فسكت فسألته غير مرة فقال يقيم افضل الا ان يكون له حاجة لا بد منها او يتخوف على ماله
ونحوها والمشهور بين الاصحاب ان الكراهة تزول بمضي ثلث وعشرين يوما منه وقد دل عليه رواية علي
بن اسباط عن رجل عن ابي عبد الله عم قال اذا دخل شهر رمضان فلله فيه شرط قال تعالى فمن شهد منكم الشهر
فليصمه فليس للرجل اذا دخل شهر رمضان ان يخرج الا في حج او عمرة او مال يخاف تلفه او اخ يخاف
هلاكه وليس له ان يخرج في اتلاف مال اخيه فاذا مضت ليلة ثلث وعشرين فليخرج حيث شاء وقد نظر
من بعضهم بقاء الكراهة ايضا وان كانت اقل مما قبله وهو غير بعيد ولتكملوا العدة يحتمل عطفه على

اليسر

اليسر والتقدير يريد الله بكم اليسر فيما اسقط عنكم من فرض الصوم على المسافر والمريض واوجب الافطار
ويريد اكمال عدة ما افطرتم في ايام السفر والمرض ووجهه ما تقدم من زيادة اللام بعد الارادة
ويحتمل ان يكون معطوفا على علة مقدرة مثل ليسهل عليكم او لتعلموا ما تعملون ويحتمل ان يكون
علة لفعل محذوف دل عليه ما سبق اي وشرع جملة ما ذكر من امر الشاهد بالصوم وامر المسافر
والمريض بالافطار والقضاء ومراعاة عدة ما افطر فيه لتكميل عدة الشهر انه مع الحضر وعدم العذر
يسهل عليه كمال عدته على قوله ولتكبروا الله على ما هديكم ولعلكم تشكرون عطف على ما بعده على اللطف
اللفظ فان قوله ولتكبروا الله علة الامر بالقضاء وبيان كيفيته ولعلكم تشكرون علة ايجاب
القضاء والتيسير والمراد بالتكبير تعظيم الله بالحمد والثناء عليه ولذا عدي بعلى وقيل ان
المراد تكبير ليلة الفطر عقيب اربع صلوات المغرب والعشاء الاخرة والغداة وصلوة العيد
وقد تظافرت الاخبار بذلك روى سعيد النقاش قال قال ابو عبد الله عم اما ان في الفطر تكبيرا
ولكنه مستور قلت واين هو قال في ليلة الفطر في المغرب والعشاء الاخرة وفي صلوة الفجر وفي صلوة
العيد ثم يقطع وهو قول الله عز وجل ولتكملوا العدة يعني الصيام ولتكبروا الله على ما هديكم ونحوها
واصحابنا على ذلك وقيل ان المراد به التكبير يوم الفطر وهو مختار العامة واستدل بعضهم بظاهر قوله
ولتكملوا العدة على ان شهر رمضان لا ينقص ابدا فانه تعالى بين ان عدة شهر رمضان محصورة يجب
صيامها على الكمال ولا يدخلها انتقاص ولا اختلال ويؤيده ما رواه الشيخ عن يعقوب بن شعيب قال
قلت لابي عبد الله عم ان الناس يقولون ان رسول الله صم صام تسعة وعشرين يوما اكثر مما صام ثلثين
فقال كذبوا ما صام رسول الله صم الا تاما وذلك قوله تعالى ولتكملوا العدة فشهر رمضان ثلثون يوما
وشهر شوال تسعة وعشرون يوما وساق الحديث الى ان قال ثم الشهور على مثل ذلك شهر تام وشهر
ناقص وشعبان لا يتم ابدا ونحو ذلك من الاخبار المروية عن حذيفة بن منصور عن الصادق ان شهر رمضان
ما نقص ولا ينقص ابدا من ثلثين يوما وثلثين ليلة والجواب عن الاية انها غير ظاهرة فيما ذكره لجواز
ارادة عدة ما افطر فيها المسافر والمريض على ما عرفت ولو سلم فالمراد اكملوا العدة التي وجب عليكم
صيامها وقد يجوز ان تكون هذه العدة تارة ثلثين وتارة تسعة وعشرين والاخبار غير واضحة الصحة
مع معارضتها بما هو اقوى سندا منها دالة على ان الاعتبار بالرؤية وانه قد يكون تسعة وعشرين يوما
ونقلها يوجب التطويل وهذا القول نقله السيد المرتضى عن شذاذ من اصحابنا ونقله الشهيد
في الدروس عن ابن ابي عقيل وقد بالغ الشيخ في رده في كتابي الاخبار على وجه لا مزيد عليه فليرجع

اليه فاراد الوقوف عليه ثم انه تعالى لما ذكر الصوم عقبه بذكر الدعاء ومكانه من الداعي واجابته اياه فقال
واذا سألك عبادي عني روي ان اعرابيا سأل النبي صلعم فقال اقريب ربنا فنناجيه ام بعيد فنناديه فنزلت
والاضافة للتشريف والمراد السؤال عن كيفية احواله من جهة القرب والبعد **فاني قريب** اي
فقل اني قريب وهو تمثيل لكمال علمه بافعال العباد واقوالهم واطلاعه على احوالهم من قرب مكانه
منهم **اجيب دعوة الداع اذا دعان** تقرير للقرب ووعد للداعي بالاجابة ولعل ذكر اذا في
اذا دعاني للتصريح في الدعاء والترغيب في تكراره وتوصيف الداعي للاشارة الى ان الدعاء خاص
وهو الذي يدعو مستيقن الاجابة ويطلب ما له فيه المصلحة من الدنيا والاخرة لا ما يكون محرما
او لا يكون فيه مصلحة فانه تعالى يعلم المصلحة ويستجيب الدعاء مع اقتضاء المصلحة فلا يرد انه لا يرونه
وانما يقع التعجيل والتاخير في الاستجابة لذلك وعلى تقدير عدم الاستجابة في الدنيا فانه تعالى يعوض
في الدنيا ويثيب في الاخرة فلا ينبغي ترك الدعاء مع عدم الاجابة اذ العالم بالمصلحة هو الله تعالى
فاندفع ما يقال انه كثيرا من الدعاء يقع ولم يحصل الاجابة فلا يصح الاطلاق مع حصول الدعاء ولو قيل
انما تقتضيه المصلحة لا بد ان يفعله الله تعالى فما معنى الدعاء لقلنا ان الدعاء عبادة مخصوصة
في نفسها تعبد الله سبحانه بها عباده لما في ذلك من اظهار الخشوع والافتقار اليه سبحانه وانه
لا يمتنع ما سأله العبد انما صار مصلحة بعد الدعاء فيحصل بالدعاء هذه الفوائد وفي الاخبار
ما يدل على ذلك ايضا وفيها دلالة واضحة على انه تعالى ليس له مكان والا لم يكن قريبا من كل من
يناجيه **فليستجيبوا لي** فيما ادعوهم اليه من الايمان والطاعة كما اجيبهم اذا دعوني لمهامهم
وليؤمنوا بي امر بالثبات والمداومة عليه وفيه وروي عن ابي عبد الله عم انه قال وليؤمنوا بي انني
قادر على اعطائهم ما سألوه **لعلهم يرشدون** يصيبون الحق ويهتدون اليه ولعل ذكر هذه الاية
بعد التكليف بعبادات شاقة هي الصوم وتكميل العدة على الوجه المتقدم للدلالة على انه تعالى
خبير باحوالهم سميع لاقوالهم مجيب لدعائهم مجازيهم على اعمالهم فيهون عليهم ذلك التكليف
ويكون نحو تحريض على امر غير مشقة فيه ثم انه تعالى بين احكام الصوم فقال **احل لكم**
ليلة الصيام الرفث الى نسائكم روى علي بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه رفعه الى ابي عبد الله عم قال كان الاكل
محرما في شهر رمضان بعد النوم وكان النكاح حراما بالليل والنهار في شهر رمضان وكان رجل من
اصحاب رسول الله صلعم يقال له مطعم بن جبير شيخا ضعيفا وكان صائما فابطأت عليه اهله بالطعام
فنام قبل ان يفطر فلما انتبه قال لاهله قد حرم علي الاكل في هذه الليلة فلما اصبح حضر حفر الخندق

فاغمي عليه

فاغمي عليه فرآه رسول الله صلعم فرق له وكان قوم من الشباب ينكحون بالليل سرا في شهر رمضان فنزلت
وذكر في سبب نزولها انه كان في اول فرض الصوم اذا امسى الرجل حل له الاكل والشرب والجماع
الى ان يصلي العشاء الاخرة او يرقد فاذا صلاها او رقد ولم يفطر حرم عليه الطعام والشراب والنساء
الى القابل ثم ان عمر واقع بعد صلوة العشاء الاخرة فلما اغتسل لام نفسه فاتى النبي صلعم واعتذر اليه
من نفسه الخاطئة واخبره بما فعل فقال صلعم ما كنت جديرا بذلك يا عمر فقام رجال فاعترفوا
بما كانوا صنعوا بعد العشاء فنزلت ولا يخفى عليك ان الاقدام على المحرم من مثله بشهادة
صاحبه كاف في اتصافه بالفسق مع اعترافهما عند قولهم واذا ابتلى الامام بان الفاسق لا يصلح
للامامة على امر ولليلة الصيام التي يصبح فيها صائما والرفث كناية عن الجماع لانه لا يخلو من رفث
وهو الافصاح بما يجب ان يكنى عنه وعدي بالى لتضمنه معنى الافضاء ولعل التعبير بالرفث
الدال على معنى القبيح دون غيره من الالفاظ كما وقع في غيره من الايات للاشارة الى تقبيح ما ارتكبوه
قبل الاباحة كما سماه اختيانا لانفسهم **هن لباس لكم وانتم لباس لهن** استيناف يبين فيه سبب الاحلال
وهو قلة الصبر عنهن وصعوبة اجتنابهن لما بينكم وبينهن من كثرة المخالطة وشدة الملابسة
والكلام على التمثيل شبه حال الرجل والمراة بسبب اعتناقهما واشتمال كل واحد منهما على صاحبه
في عناقه بحال اللباس المشتمل على صاحبه **علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم** تظلمونها بتعريضها
للعقاب وتنقيص حظها من الثواب بسبب كثرة الميل والشهوة وقلة التدبر في العواقب والا
الاختيان ابلغ من الخيانة كالاكتساب من الكسب ولهذا قالوا في قوله تعالى لها ما كسبت وعليها
ما اكتسبت دلالة على مزيد عناية الله تعالى بالعباد حيث اثبت لهم الاجر بمجرد الكسب ولم يثبت
العقاب الا بالاكتساب الذي هو ابلغ منه ويمكن ان يكون الوجه في ذلك ان النفس انما تعمل المعاصي
بالميل والشهوة والسعي في اعمالها والجد في المعصية بخلاف الطاعة **فتاب عليكم** قبل توبتكم
عما صدر عنكم انه تعالى تاب عما فعلتم **وعفا عنكم** ومحا عنكم ذنوب ما فعلتم من المحرم وفيه دلالة على
قبول التوبة سمعا لانه تعالى اخبر بذلك **فالآن باشروهن** يعني لما جوزنا لكم ذلك ورفعنا عنكم
التحريم فافعلوا ما نهيناكم عنه من المباشرة وهي كناية عن الجماع واصلها الزاق البشرة بالبشرة
وفيه دلالة على جواز نسخ السنة بالقرآن كما هو قول اكثر الاصوليين ومنع البعض ضعيف والوجه
لم والامر فيه للاباحة وان كان مقتضى الامر الوجوب وان كان بعد الحظر على الاشهر الاقرب انه سابقا
وابتغوا ما كتب الله لكم واطلبوا ما قسمه الله لكم واثبته في اللوح المحفوظ من الولد بتلك المباشرة

اى لا تباشروا لقضاء الشهوة وحدها واعطاء النفس حظها فان ذلك امر يشارككم فيه غيركم من الحيوانات
البهم بل ينبغي ان يكون غرضكم بذلك ابتغاء ما وضع الله له النكاح وهو التناسل وحصول الولد يعبد الله
ويسبحه فان ذلك هو الغرض الاصلي من خلق الشهوة وشرع النكاح ويحتمل ان يكون المراد واطلبوا
في جميع اموركم وارزاقكم وفي اولادكم ما كتب الله لكم اى قصده الذي قدره الله لكم ورضيه لكم لا غيره فانكم
تتعبون في تحصيله فلم يحصل وقيل المراد النهي عن العزل في الحرائر وربما قيل وجوه اخر بعيدة
وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر شبه ما يبدو من الفجر المعترض في الافق
وما يمتد معه من غبش الليل بخيطين ابيض واسود واكتفى ببيان الخيط الابيض بقوله من الفجر عن بيان
الخيط الاسود لدلالته عليه وكونه من الليل وبذلك خرجا عن الاستعارة الى التمثيل ويجوز ان تكون من
للتبعيض فان ما يبدو بعض الفجر واوله وما روى انها نزلت ولم ينزل من الفجر فعمد رجال الى خيطين
ابيض واسود ياكلون ويشربون حتى يتبينا لهم فنزلت غير ثابت عندنا وان صح كان قبل دخول الشهر
اذ تاخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع قطعا او اكتفى باشتهاره في ذلك ثم صرح بالبيان لما التبس على
بعضهم وقد استدل بظاهر الآية من جوز الاصباح جنبا للصائم قالوا الدلالة فيها على ذلك من وجهين
احدهما اطلاق احلال الرفث ليلة الصيام المقتضي لجواز المباشرة في جميع اجزاء الليل الثاني قوله
حتى يتبين لكم لظهور انه غاية من المباشرة الى الفجر فيقتضي جواز الغسل بعده ويؤيده من الاخبار ما رواه
الشيخ في الصحيح عن حبيب الخثعمي عن ابي عبد الله عم قال كان رسول الله صلعم يصلي صلاة الليل في شهر رمضان
ثم يجنب ثم يؤخر الغسل متعمدا حتى يطلع الفجر وما رواه في الصحيح عن عيص بن القسم قال سالت ابا عبد الله عم
عن رجل اجنب في شهر رمضان في اول الليل فاخر الغسل حتى يطلع الفجر قال يتم صومه ولا قضاء عليه
ونحوهما من الاخبار والى هذا القول يذهب ابن بابويه من اصحابنا وجمهور العامة والجواب عن الاول ان
اطلاق الآية مقيد بما قبل الفجر بقدر الاغتسال بحيث يدخل الفجر وهو متطهر لورود الاخبار المعتبرة بقضاء
مثل ذلك اليوم الذي اصبح فيه جنبا كصحيحة ابن ابي يعفور عن الصادق عم قال قلت الرجل يجنب في شهر رمضان
ثم يستيقظ ثم ينام حتى يصبح قال يتم صومه ويقضي يوما اخر فان لم يستيقظ حتى يصبح اتم يومه
وجاز له وحسنة الحلبي عن الصادق عم في رجل احتلم اول الليل او اصاب من اهله ثم نام متعمدا في شهر
رمضان حتى اصبح قال يتم صومه ثم يقضيه اذا افطر شهر رمضان ويستغفر ربه ونحوهما من الاخبار
الدالة على ذلك ولا ينافيه ورود اخبار اخر دلت على جواز التاخير بعد الفجر لانها محمولة على التقية
لكون ذلك مذهب العامة والعمل بما بعد عن مذهبهم اولى مع تعارض الاخبار وما يرد ان النقل ورد

فالعمل

فالعمل بالحديث الموافق لظاهر القرآن دون ما خالفه مع تساوي الاخبار لا مع ترجيح احدهما والمرجح
هنا حاصل من وجوه كثرة الاخبار الصحيحة وذهاب الاكثر اليه حتى ادعى جماعة من علمائنا عليه اجماع
الفرقة المحقة وكلام ابن بابويه غير صريح في تجويز ذلك وانما نقله في المقنع رواية على ان الاشهر
ان تقييد اخبار الاطلاق ونحوه بالاخبار بما يخالف ظاهر القرآن فان التقييد والتخصيص
شايع ذايع في كل عام ومطلق ويحتمل ان تكون الاخبار الواردة بالاصباح محمولة على الضرورة
والعذر كخوف البرد ونحوه او عوز الماء او انتظار حتى يسخن او غير ذلك من الوجوه المسوغة للتاخير
وبمثل ذلك يجاب عن الدليل الثاني وزيد عليه ان الظاهر رجوعه الى الاخير كما هو المذهب المنصور
في تعقيب الجمل بالمقيد فيتعلق بالشرب فلا ينافيه ثبوت الحكم في الاكل لان ذلك ... جار
انهما شيء واحد تعلق بهما القيد ويؤيد ذلك هنا انفصال حكم الجملة الاولى عن الاخيرة بطلب
الابتغاء على بعض الوجوه فتامل ثم اتموا الصيام الى الليل بيان آخر وقته وقد استدل به على جواز
نية الصوم بالنهار نظرا الى ان ثم للتراخي والاتمام المامور به على التراخي انما يكون بالنية او بترك المفطر لو
تاخر لكن ترك المفطر يجب من الفجر على الفور بالاجماع فيتعين النية وفيه نظر لظهور ان المراد
باتمام الصوم الاستمرار عليه وهو انما يكون بعد فعله فهو متراخ عنه فسقطت الدلالة وقد يحتج على
ذلك بظاهر الغاية لاقتضائها الى ان ابتداء الصوم من الفجر وظاهر ان الصوم ليس هو الامساك
فقط بل هو مع النية فيكون الامر بايقاع النية ثانيا بعد الفجر وفيه نظر فانه يقتضي وجوب الصوم
من الفجر كون اول زمانه الواجب الفجر وظاهر ان ذلك انما يتحقق بامساك جزء من الليل لجزء من
باب المقدمة والنية انما تكون معتبرة لو وقعت قبل الفعل لا بعده ولا في اثنائه لعدم الاعتداد بالجزء
منه الخالي عن النية وهو يستلزم بطلان المجموع لان الصوم عبادة واحدة وقد يقع ذلك في الفعل
غير المستغرق للزمان اما فيه فيجوز ان تكون النية بعد تحققه لا قبله لتعذره وممن صرح بذلك
الشهيد في الدروس في بيان اعمال الحج كالوقوف بعرفة فان جعلها مقارنة لما بعد الزوال فيكون
هنا كذلك نعم ايقاعها في الليل احوط للاتفاق على اجزائه وفي ... السيد المرتضى ره ان وقت النية
من طلوع الفجر الى قبل الزوال وظاهره جواز تاخيرها عن الفجر اختيارا كما ذكره العامة واحتج له العلامة
في المختلف بما رواه عبد الرحمن بن الحجاج قال سالت ابا الحسن موسى عليه السلم عن الرجل يصبح ولم
يطعم ولم يشرب ولم ينو صوما وكان عليه يوم من شهر رمضان ايصوم ذلك اليوم وقد ذهب
عامة النهار فقال نعم له ان يصوم ويعتد به من شهر رمضان ونحوها صحيحة هشام ولا دلالة فيه

لظهور سياقها في القضاء ونحن نجوز تجديد النية فيه الى الزوال اختيارا ولا كذلك الاداء ولا يرد ان دليلكم
يقتضي عدم جواز التجديد للناسي في اثناء النهار وهو قول مرغوب عنه لان عندنا ما يدل على الاجزاء
على ذلك التقدير وهو ما اشتهر عنه ص وذاع وملاء الاقطاع ان ليلة الشك اصبح الناس فجاء جماعة
الى النبي ص فشهدوا برؤية الهلال فامر النبي ص مناديا ينادي من لم ياكل فليصم ومن اكل فليمسك ونحو هذا
من اخبارنا كثير وان جاز الصوم مع الجهل بالهلال لجاز مع النسيان لاشتراكهما في المعذورية
وظاهر كون الصوم الى الليل يقتضي تحريم الوصال اي ادخال جزء من الليل في الصوم وهو كذلك وعليه
انعقد الاجماع وقد يفسر الوصال بوجه اخر ويتفرع على وجوب الاستمرار الى الليل انه لو نوى المفطر
في جزء من النهار بطل صوم ذلك اليوم وان عاد في ذلك اليوم بعد الحال الى النية لخلو بعض النهار عن
الاستمرار على الصوم اذ الصوم هو الامساك مع النية وهو يوجب بطلان الجميع فان الصوم لا
يتبعض في الصحة والفساد ويظهر من الشيخ الصحة مع نية المنافي وهو احد قولي السيد واختاره العلامة
في المنتهى واستدل عليه بانه صام بشرطه وهو النية فانعقد صحيحا ومع انعقاده صحيحا لا وجه للبطلان
بنية المنافي وانا لا نسلم ان دوام النية شرط في الصحة وان نوى فعل الصوم مخصوصة وليست هذه
النية منها فانه بمثابة الصلوة وهي انما تبطل بفعل المنافي فيها وفيه نظر والتحقيق ان نية المفطر منها
ما يكون منافيا للنية السابقة الواقعة قبل الفعل وذلك كنية الاكل والشرب والجماع فان قصدها
ليس بمثابة فعلها في تحقيق الافطار والمنافي لنية الصوم انما هو فعلها لا قصدها فان الصوم
قد سبق انعقاده صحيحا فلا يفسده الا ما يقتضي الافطار شرعا وليس الا هو فعل المفطر لا قصده
ومنها ما يكون منافيا لها بنفسها كنية الرياء فان قصده في بعض النهار يوجب انتفاء قصد القربة
فيلزم البطلان وهو يستلزم بطلان المجموع لان الصوم لا يتبعض والفرق بين الامرين ان القربة
تتحقق بمجرد قصدها ولذا اعتبرت في النية فلو قصد ضدها لم تتحقق ايضا وبالجملة لا يحتاج في تحقق
مثله الى زيادة على القصد فكما ان اشتمال النية عليه في الابتداء مبطل كذلك حصوله في الاثناء
لعدم الفرق اما ما يكون تحققه زايدا على قصده كالمفطر فان لتحققه في الخارج غير محض القصد
فمجرد قصده لا يلزم تحققه بل لا بد في تحققه من الايجاد خارجا فلا يكون قصده فقط مفطرا فنية
المفطر على هذا الوجه لا تنافي استمرار الصوم بعد انعقاده صحيحا كما عرفت اما النية على الوجه السابق
فمنافاتها للاستمرار ظاهر ولعل كلام من حكم بعدم الافطار منزل على قصد الاكل ونحوه اذ هو
الظاهر من نية المفطر لا قصد الرياء كما اشرنا اليه والمراد بالليل اول دخوله المتحقق بغروب الشمس

منظر قوي

الكلام في دخول وقت الليل

وقد

وقد اختلفت الاخبار فيما يحصل به ذلك فقيل انه يحصل باستتار القرص عن الافق وعليه اخبار معتبرة
الاسناد وعمل عليها بعض الاصحاب وقيل انما يحصل بذهاب الحمرة المشرقية وعليه اخبار لا تخ من
ضعف الا ان الاكثر من الاصحاب عليها فلعل ذلك جابر لضعفها مع انها كالمقيد لاطلاق
الاخبار الاولى والاحتياط فيها **ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد** معتكفون فيها والاعتكاف
في الشريعة هو اللبث في المسجد على وجه خاص بقصد القربة ومقتضى النهي تحريم المباشرة حال
الاعتكاف ليلا او نهارا اذ الليل داخل فيه على ما علم من الاخبار اما ان المباشرة مفسدة له كما حكم
به ق وصاحب ف فغير ظاهر من النهي فانه انما يوجب الفساد في العبادة لو تعلق بها نفسها
او جزئها او شرطها الشرعي المامور به وهو غير معلوم هنا اذ هو انما تعلق بالمباشرة وهو
خارج عنها اللهم الا ان يق لما كان جميع الزمان وقتا للاعتكاف المحرم فيه المباشرة فايقاعها
في جزء منه يوجب تعلق النهي بالنسبة اليه فيفسد وهو يستلزم فساد الجميع وقد دلت الاخبار
الواردة عن الائمة الاطهار عم على البطلان بالمباشرة وانعقد عليها اجماع الفرقة المحقة ايضا ثم
ان اطلاق المباشرة ينصرف الى الجماع وهو المتبادر منه فيكون هو المراد منها هنا وعلى هذا جماعة من
اصحابنا واخذ بعضهم بظاهرها فحكم بتحريم الملامسة والتقبيل بشهوة والنظر بشهوة وتعدى بالحكم
بعضهم بفساد الاعتكاف معها مستدلا بظاهر الاية ولا يخفى استفادة ذلك من الاية بعيد والظاهر قصر
الحكم على الجماع مطلقا انزل او لا جامع في القبل او الدبر نعم لو انزل باحد الامور المذكورة فسد
اعتكافه لتعدي افساد الصوم المقتضي فساده واستدل ق وصاحب ف على ان الاعتكاف لا يكون
الا في المسجد بدلالة الاية عليه وفيه نظر فان مضمونها تحريم المباشرة حين الاعتكاف في المساجد
ولا دلالة لذلك على الشرطية ظاهرا الا بنوع من التكلف بحيث افادته كما لا يخفى نعم ربما
يعلم من الاخبار الواردة عن الائمة الاطهار عليهم السلم الدالة على الشرطية والظاهر ان العلماء متفقون
على الاشتراط في حق الرجل اما المراة فاكثرهم على اشتراطه في اعتكافها ايضا وخالف فيه بعض
العامة فجوزوا لها الاعتكاف في مسجد بيتها وهو الموضع الذي جعلته لصلوتها من بيتها وهو ضعيف
لا اعتبار به وعلى الشرطية فمقتضى الاية جواز الاعتكاف في كل مسجد كما تقتضيه عموم المساجد
وان لم يختص به مسجد دون مسجد وبه اخذ جماعة من اصحابنا وجماعة من العامة ايضا واشترط اخرون
زيادة على كونه مسجدا ان يكون مسجدا جامعا ويراد به المسجد الاعظم حتى لو كان في البلد مسجدان
كذلك جاز الاعتكاف فيهما واليه ذهب جماعة من اصحابنا وبعض العامة واعتبر اخرون كونه

احكام الاعتكاف

ما لا يحرم بالملامسة والتقبيل والنظر بشهوة

الاصح كون المراة في الاعتكاف كالرجل

مكان الاعتكاف

المساجد الاربعة

في مسجد جمع فيه نبي او وصي نبي فقط والجواز على احد المساجد الخمسة المسجد الحرام ومسجد الرسول ومسجد الكوفة ومسجد المدائن ومسجد البصرة وعلى هذا جماعة من اصحابنا وانهم لم يجوزون على مسجد المدائن مع الثلثة الاول ولم يجوزون على مسجد البصرة دونه واستشكل كل من طائفتيهم فيما ذهب اليه من التخصيص الى دليل اوجيه والذي يظهر من الاخبار ان القول بجوازه في المسجد الجامع لا يخ من قوة ويدل عليه ما رواه ابن بابويه في الصحيح عن البزنطي عن داود بن سرحان عن ابي عبد الله ع قال لا ارى الاعتكاف الا في المسجد الحرام او مسجد الرسول او في مسجد جامع ومثله في الكافي وغيره عن امير المؤمنين ع ورواه الحلبي في الحسن عن ابي عبد الله ع قال لا يصلح الاعتكاف الا في المسجد الحرام او مسجد الرسول او مسجد الكوفة او مسجد جماعة ونحوهم ما دمت معتكفا ونحوها من الاخبار واستند القاصرون الحكم على المساجد الاربعة الى صحيحة عمر بن يزيد قال قلت لابي عبد الله ع ما تقول في الاعتكاف ببغداد في بعض مساجدها قال لا تعتكف الا في مسجد جماعة صلى فيه امام عدل جماعة ولا باس بان تعتكف في مسجد الكوفة والبصرة ومسجد المدينة ومسجد مكة ونحوها من الاخبار قالوا والاينافي هذا اطلاق الاخبار الاولى بالجواز في المسجد الجامع لما عرف ان المطلق يحمل على المقيد اذا وردا وفيه نظر فان ما ذكروه غير دال على الحصر في الاربعة المذكورة حتى يحتاج الى حمل الاخبار المطلقة عليه اذ الامام العدل فيها غير معلوم كون المراد به الامام المعصوم بل الظاهر منه ما كان يصلح لامامة الصلوة ولو قيل ان العدالة المطلقة عصمة لقلنا لا نسلم ذلك لاطلاق العدل على امام الجماعة وكون النقل على خلاف الاصل ويؤيد ما قلناه قلة التخصيص في الاية فانه مطلوب لكونه خلاف الاصل فالتقليل فيه اولى وجريان الاخبار على وتيرة واحدة من غير تناف مع انا لو سلمنا كون المراد بالامام المعصوم لامكن حمل ذلك على الافضلية وبه يحصل الجمع بين الاخبار ايضا فتامل واعلم ان اصحابنا اجمعوا على اشتراط الاعتكاف بالصوم وعدم صحته بدونه وقد تظافرت به اخبارنا عن الائمة ع ووافقنا على ذلك ابو حنيفة وجماعة من العامة وجوز الشافعي صحته بغير صوم ولعل ظاهر الاية يشعر بالاشتراط اذ المخاطب بالنهي عن المباشرة حال الاعتكاف هم الصائمون فاستفيد منها جوازه للصائم وكان مشروعيته لغيره متوقفة على الدليل اذ هو عبادة يتوقف التعبد بها على الورود من الشارع **تلك حدود الله** اي الاحكام التي ذكرت صريحا او ضمنا على الموقت **فلا تقربوها** نهى ان يقرب الحد الحاجز بين الحق والباطل لئلا يدانى الباطل فضلا عن ان يتخطى فيه مبالغة ليست في قوله ولا تعتدوها وفي الحديث ع قال الا وان لكل ملك حمى وان حمى الله محارمه ومن رتع حول الحمى اوشك ان يقع فيه فالراتع حول الحمى وقربانه جدا واحد

ويجوز

ويجوز ان يراد بحدود الله محارمه ومناهيه على الخصوص لقوله ولا تباشروهن وهي حدود الله لا تقربوا وعلى هذا فالنهي على الحقيقة لا المبالغة **كذلك** مثل ذلك التبيين **يبين الله اياته للناس لعلهم يتقون** مخالفة الاوامر والنواهي قال في الكشاف وفيه دلالة على ان الله سبحانه اراد التقوى من جميع الناس

في البقرة

كتاب الزكوة

كتاب الزكوة وفيه ابحاث **الاول** في وجوبها ومحلها وفيه ايات **الاولى ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب** البر اسم للخير ولكل فعل مرضي والخطاب اما لاهل الكتاب فانهم اكثروا الخوض في امر القبلة حين حولت وادعى كل طائفة ان البر هو التوجه الى قبلته فرد الله عليهم وقال ليس البر ما انتم عليه فانه منسوخ ولكن البر ما نبينه واتبعه المؤمنون واما عام لهم وللمؤمنين اي ليس البر مقصورا على امر القبلة او ليس البر العظيم الذي يحسن ان تذهلوا بشانه عن غيره امرها **ولكن البر من آمن بالله** اي البر الذي يجب الاهتمام بشانه بر من آمن على حذف المضاف ويجوز ان يراد من البر البار او ذا البر او يكون الحمل على المبالغة كقولها فانما هي اقبال وادبار والايمان بالله بمعنى التصديق به وبجميع صفاته من العلم والارادة والكراهة والقدرة والسمع والبصر وغير ذلك ويدخل فيه جميع ما لا يتم معرفته الا به كمعرفة حدوث العالم واثبات المحدث له وصفاته الواجبة والجائزة وما يستحيل عليه ومعرفة عدله وحكمته على ما هو مفصل في الكلام **واليوم الآخر** يعني القيمة ويدخل فيه التصديق بالبعث والحساب والثواب والعقاب وتطاير الكتب والجنة والنار وجميع الامور الواقعة فيه **والملئكة** اي صدق بانهم عباد الله المكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون **والكتاب** يراد به الجنس اي صدق بالكتب المنزلة من عند الله على انبيائه ويجوز ان يراد به القرآن **والنبيين** اي الانبياء كلهم بانهم معصومون مطهرون فيما ادوه الى الخلق صادقون **وآتى المال على حبه** عطف على آمن اي من اعطى المال على حبه ثم خالصا لوجهه لا يريد به جزاء ولا شكورا ويجوز ان يرجع الضمير الى المال ويؤيده قوله ص لما سئل اي الصدقة افضل ان تؤتيه وانت صحيح شحيح تامل العيش وتخشى الفقر وان يرجع الى الايتاء المدلول عليه بالفعل والجار والمجرور في موضع الحال **ذوي القربى** قرابة المعطي ويؤيده ما روي في الحديث ع ان دفع الصدقة اليهم وصلتهم بها لما سئل عن افضل الصدقة جهد المقل على ذي الرحم الكاشح وقولهم ع لا صدقة وذو رحم محتاج ويجوز ان يراد بها قرابة الرسول ص لقوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى وهو المروي عن الصادقين ع ورجح بعضهم الاول لكون المراد بيان مصارف الزكوة في الظاهر ويحتمل تقييد الاطلاق بالمحتاج منهم كما فعله ق وصاحب ف وغيرهما من المفسرين وكذا تقييد بغير واجب النفقة منهم **واليتامى** جمع يتيم وهو

من لا اب له فهو معطوف على القربى وح فيعطى المال من يكفلهم ويكون وليهم اذ لا يصح دفع المال الى
من لا يعقل ويحتمل عطفه على ذوى القربى فيعطى المال لهم انفسهم كذا قيل لكن على الثانى ينبغى تخصيص
بدفع ما هو من لوازمهم كالاكل واللبس ونحوه لا المال نفسه هذا فى الحقوق الواجبه ولو حملنا الكلام
على ما يعم الصدقة المندوبه امكن القول بجواز دفعه الى اليتيم سيما المميز **والمساكين** جمع مسكين
وهو من اسكنه الخلة والحاجة واصله دائم السكون كالمسكير لدائم السكر والمراد به شرعا من لا يملك
قوت السنة له ولعياله فعلا او قوة **وابن السبيل** المسافر المنقطع به لحاجته فى السفر سمى به لملازمته
السبيل بمعنى الطريق كما سمى اللص القاطع الطريق ابن الطريق وقيل المراد به الضيف لان السبيل
ترعف به اى تقذفه **والسائلين** المستطعمين الطالبين للصدقة فهو اخص من المساكين اذ ليس كل
مسكين يسال وفى الحديث للسائل حق وان جاء على ظهر فرسه **وفى الرقاب** اى فى تخليصها بمعاونة
المكاتبين حتى يفكوا رقابهم وقيل فى ابتياع الرقاب واعتاقها بان يشترى العبيد والاماء ويعتق
مطلقا وقيل فى فك الاسارى والاية يحتمل الجميع فالاولى حملها على ذلك **واقام الصلوة** المفروضة
اداها لوقتها وحدودها المعينة **واتى الزكوة** يحتمل ان يكون المراد منه ومن سابقه الزكوة
المفروضة لان فى السابق بين مصارفها وهنا امر باداها والحث عليها ويحتمل ان يراد بالسابق غير
الزكوة الواجبة من الحقوق كما قيل انها محمولة على حقوق فى مال الانسان غير الزكوة مما لم يسبب وجوب
كالانفاق على من يجب نفقته وعلى من يجب عليه سد رمقه اذا خاف عليه التلف وعلى ما يلزمه من النذور
والكفارات او تطوع ويدخل فيها ما يخرجه الانسان على وجه التطوع والقربة الى الله تع لا يتخلف كلمة البر
ونقل فى التبيان عن الشعبى وغيره قالوا ولا يجوز حمله على الزكوة المفروضة لانه عطف عليه الزكوة ولانه خص
هولاء لان الغالب لا يوجد الا مضطرا اليه **والموفون بعهدهم اذا عاهدوا** عطف على من امن
ولا يبعد ان يراد بالعهد ما يعم العهود والنذور والايمان التى بينهم وبين الله تع والعقود بينهم وبين
الناس اذ كلها مما يلزم الوفاء به **والصابرين فى الباساء** الفقر والشدة **والضراء** الوجع والعلة
وانتصابه على المدح وانما لم يعطف على سابقه لكون الصبر افضل من ساير الاعمال فاخرج منصوبا على
الاختصاص والمدح اظهارا لفضله فى الشدايد ولا يرد ان وجود الواو فى المنصوب على المدح غير
مناسب نظرا الى انه فى الاصل صفة وتوسط الواو فيها غير معلوم لان العطف بالواو فى الصفات كثير فى
كلامهم على ان النصب على المدح مع وجود الواو قد ورد فى كلام العرب قال الشاعر الى الملك القرم وابن
الهمام وليث الكتيبة فى المزدحم وذا الراى حين تغم الامور بذات الصليل وذات اللجم فنصب

ذا الراى

ذا الراى حين اشارة على المدح وامثاله فى كلامهم كثير ويحتمل ان يكون الصابرين مجرورا بتقدير ومن الصابرين عطفا
على من امن كما ان الموفون عطف عليه ايضا الا ان المضاف محذوف من الموفون واعرب المضاف اليه باعرابه
وفى الثانى اقيم على حاله كما قالوه فى قوله والله يريد الاخرة فيمن قرا بجر الاخرة على اراده عرض
الاخرة **وحين الباس** وقت مجاهدة العدو **اولئك** اشارة الى الموصوفين بما تقدم
الذين صدقوا فى الدين واتباع الحق وطلب البر **واولئك هم المتقون** عن الكفر وساير
الرذايل والمتقون بنفسه من الخصال نار جهنم ومما ذكرنا يظهر ان الاية لا دلالة فيها صريحا على
وجوب الزكوة بل ولا على وجوب شىء من المذكورات نعم فيها حث وتحريض على فعل الامور
المذكورة ووجوبها يعلم من مواضع اخر ولعل ذكرنا لها هنا وان كان الاحكام التى فيها تعلم من
موضع اخر منا بعة لمن تقدم منا فى الذكر واشتمالها على الخصال الحسنة حتى قال بعض انها جامعة
للكمالات الانسانية باسرها دالة عليها صريحا او ضمنا فانها لكثرتها وتشعبها منحصرة فى ثلثة
اشياء صحة الاعتقاد وحسن المعاشرة وتهذيب الاخلاق وقد اشير الى الاول بقوله من امن
الى قوله والنبيين والى الثانى بقوله واتى المال الى وفى الرقاب والى الثالث بقوله واقام الصلوة
الى اخرها ولذلك وصف المستجمع لها بالصدق نظرا الى ايمانه واعتقاده وبالتقوى باعتبار معاشرته
للخلق ومعاملته مع الحق جل جلاله وتهذيب افعاله ونفسه والى هذا اشار بقوله من عمل بهذه الاية
فقد استكمل الايمان لكن لا يخفى ان العامل بها انما هو اصحاب النفوس القدسيه ومن يحذو حذوهم
وفى ذا استدل اصحابنا بهذه الاية على ان المعنى بها امير المومنين ع لانه لا خلاف بين الامة انه
كان جامعا لهذه الخصال فهو مراد بها قطعا ولا قطع على كون غيره جامعا لها ولهذا قال الزجاج
والفراء انها مخصوصة بالانبياء والمعصومين لان هذه الاشياء لا يوديها بكليتها على حد الواجب فيها
الا الانبياء ع م والائمة ع م وقد يستدل بها على عدم اعتبار الاعمال الصالحة فى مفهوم الايمان
بل فى كماله كما هو اعتبار الاكثر اللهم اجعلنا ممن اتصل بك وانقطع عمن سواك وجعل افعاله
منحصرة على ابتغاء وجهك وتحصيل رضاك **الثانية ويل للمشركين** اى شدة عذابهم
واستحقاقهم للهلاك اسم ثم وهى كلمة تستعمل فى العذاب والهلاك كالويح والويس **الذين لا يوتون
الزكوة** التى اوجبها الله على عباده لبخلهم وعدم اشفاقهم على الخلق وذلك من اعظم الرذايل
الموجبة لعذابهم وقيل معناه لا يطهرون انفسهم من الشرك بقول لا اله الا الله فانها زكوة الانفس
وهو بعيد والظاهر الاول **وهم بالاخرة هم كافرون** حال عنهم مشعرة بان امتناعهم من الزكوة

لاستغراقهم في طلب الدنيا وانكارهم للاخرة وتهاونهم للاذى والمحنة على وجوب الزكوة على الكفار لان فيهم
منه ان الموصوف بعدم ايتاء الزكوة دخل في نفس الويل لهم ويلزم من وجوبها عليهم كونهم مخاطبين
بالفروع لعدم القول بالفرق ولكن انعقد الاجماع على انها لا تصح منهم الا بعد الاسلام ودل عليه
ايضا قوله تعالى وما منعهم ان تقبل منهم نفقاتهم الا انهم كفروا بالله ورسوله فنقول بعض الاصحاب
بصحة عتق الكافر ووقفه الخ من بعيد لعدم النية المعتبرة المشتملة على القربة وكذا انعقد الاجماع
على سقوطها عنهم بعد الاسلام ودل عليه قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف
وما روي عنه ص الاسلام يجب ما قبله وفايدة ايجابها عليه حال الكفر انه لو مات كذلك كان معاقبا
على تركها بخصوصها كما يعاقب على ترك الايمان اما الاستدلال بالاية على انه يستحق بترك الزكوة كافر
ففيه خفاء وان كان ذلك معلوما من خارج وقد يكون في الاية اشعار به فتامل **الثالثة والذين**
يكنزون الذهب والفضة الكنز هو المال المدفون تحت الارض ولعل المراد هنا حفظها وعدم اخراج
الزكوة الواجبة منهما كما دل عليه قوله تعالى **ولا ينفقونها في سبيل الله** لانهم لو اخرجوا زكاتهما
وكنزوا ما بقي لم يكونوا ملومين بلا خلاف والمعني بالاية اما الكثير من الاحبار والرهبان المحكي عنهم
سابقا فيكون مبالغة في وصفهم بالحرص على المال والظن بهما واما المسلمون ويكون ذكرهم مع
المرتشين من اهل الكتاب للتغليظ والاولى ان يحمل على العموم كما قاله الشيخ في ت لعموم اللفظ
فيحمل على وضعه وينفقونها اما ان يعود الى الكنوز والاموال المدلول عليها واما ان يعود الى الفضة
وحدها والتفي بها عن الذهب للايجاز وظهور تساوي حكمهما او لو لوثة في الذهب **فبشرهم**
بعذاب اليم اصل البشرى ما يظهر في بشرة الوجه من فرح او غم الا انه كثر استعماله في الفرح واريد به
التهكم بحالهم وما يلحقهم من العذاب **يوم يحمى عليها في نار جهنم** متعلق بما تقدم كانه
بيان للعذاب الاليم اللاحق بهم اي يوم توقد النار ذات حمى شديد عليها واصله يحمى بالنار فجعل
الاحماء للنار مبالغة ثم حذف الكلام بحذف النار واسناد الفعل الى الجار والمجرور تنبيها على المقصود
فانتقل الفعل من صيغة التانيث الى صيغة التذكير والضمير اما للكنوز او للفضة كما عرفت **فتكوى**
بها جباههم وجنوبهم وظهورهم تخصيص المواضع الثلثة مع ان الكي شامل لجميع ابدانهم لان جمعهم
وامساكهم كان لطلب الوجاهة بالغنى والتنعم بالمطاعم الشهية والملابس البهية اي لهذه الثلثة
واما لان صاحب المال اذا راى الفقير قبض وجهه وزوى ما بين عينيه وطوى عنه كشحه وولاه
ظهره في الاعراض يحصل بها واما لان المراد بالجباه هنا الاعضاء المقادم التي تتحقق بها المواجهة

وبالجنوب

وبالجنوب اليمين والشمال وبالظهور الاعضاء المتاخرة فيكون كناية عن جميع البدن واما لانها
اشرف الاعضاء الظاهرة لاشتمالها على الاعضاء الرئيسية التي هي الدماغ والقلب والكبد
هذا ما كنزتم اي يقال لهم حال الكي او بعده هذا جزاء ما ادخرتموه **لانفسكم** لتنتفعوا بها
ولم تؤدوا حق الله منها وكان في الواقع عين مضرتها وسبب تعذيبها **فذوقوا ما كنتم تكنزون**
اي وباله او فذوقوا العذاب بسبب كنزكم ومنعكم حق الله وحذف للظهور وظاهر الاية تحريم
الكنز وترتب الوعيد عليه وهو محمول على الكنز بدون انفاق الواجب ولخبرهم كما اشرنا اليه
وقوله ص من ترك صفراء او بيضاء كوي بها ونحوه محمول على ما اذا لم يؤد الحق الواجب ولا حاجة
الى ما ذكره بعضهم من ان الاية دلت على تحريم الكنز وعدم الانفاق لكن نسخ ذلك باية الزكوة
لان النسخ خلاف الاصل فلا يصار اليه الا لموجب قوي ولا منافاة هنا بين تحريم الكنز ووجوب
الزكوة بل الظاهر ان التحريم لترك الواجب ومن ثم لم يتعرض اكثر المفسرين لكونها منسوخة
وعلى هذا فيكون فيها اشارة الى وجوب الزكوة في النقدين ويكون بيان القدر الواجب
المخرج وقدر النصاب وما يتعلق بذلك معلوما من دليل خارج عنها كالاخبار والاجماع
الرابعة وفي اموالهم حق معلوم يحتمل ان يراد به الزكوة المفروضة فانها معلومة بتعيين الشارع
وتبيينه من كل جنس قدرا معينا وان يراد به الصدقات المندوبة التي وظفوها على انفسهم تقربا
الى الله تعالى واشفاقا على الناس **للسايل** وهو المستجدي الذي يطلب **والمحروم** وهو
المتعفف الذي يظن به غنيا فيحرم من العطاء والاية سيقت لمدحهم على ذلك فان اريد
الزكوة كان المدح باعتبار الكسب والاخراج وعلى الثاني يكون فيها ترغيب وحث لصاحب
المال على ان يجعل في ماله شيا كالمذكورين ولو بالوصية بعده خصوصا اذا كان داعيا مستمرا
ويؤيده ما رواه الكليني عن القسم بن عبد الرحمن قال سمعت ابا جعفر ع يقول ان رجلا جاء الى
علي بن الحسين ع فسأله عن قول الله تعالى وفي اموالهم حق معلوم للسايل والمحروم ما هذا الحق
المعلوم فقال له علي بن الحسين ع الحق المعلوم الذي يخرجه من ماله ليس من الزكوة ولا من الصدقة
المفروضتين قلت فما هو قال هو الشيء الذي يخرجه الرجل من ماله ان شاء اكثر وان شاء اقل على قدر
ما يملك فقال له الرجل فما يصنع به قال يصل به رحما ويقوي به ضعيفا ويحمل به كلا او يصل به
اخا له في الله او لنائبة تنوبه الحديث ونحوها رواية ابي بصير قال كنت عند ابي عبد الله ع
ومعنا بعض اصحاب الاموال فذكروا الزكوة فقال ابو عبد الله ع ان الزكوة ليس يحمد بها صاحبها

وانما هو شيء ظاهر حتى نجاهد به وان عليكم في اموالكم غير الزكوة اما تسمع قول الله والذين في اموالهم حق
معلوم للسائل والمحروم قلت فما هذا الحق المعلوم قال هو والله الشيء الذي يعمله الرجل في ماله
يعطيه في اليوم او في الجمعة او في الشهر قل او كثر غير انه يدوم عليه وعلى هذا فاستدلال بعضهم بها
على وجوب زكوة التجارة بعيد لعدم الدلالة **الثانية** في قبض الزكاة واعطائها المستحق في التعليم
وفيه آيات **خذ من اموالهم صدقة** الضمير يرجع الى الذين تابوا وخلطوا على ما دل عليه
الاية السابقة النازلة في حقهم وهم المتخلفون عن رسول الله ص في غزاة تبوك قيل هم ثلثة وقيل عشرة
ربط سبعة منهم انفسهم الى سواري المسجد لما بلغهم ما نزل في المتخلفين فايقنوا بالهلاك
فقدم رسول الله ص فدخل المسجد فصلى ركعتين كما هو عادته فسال عنهم فذكر له انهم اقسموا ان
لا يحلوا انفسهم حتى يحلهم رسول الله ص فقال ص انا اقسم ان لا احلهم حتى اومر فيهم فنزلت الاية
المتقدمة على هذه فاطلقهم وعذرهم فقالوا يا رسول الله هذه اموالنا التي خلفتنا عنك فتصدق
بها وطهرنا فقال ص ما امرت ان آخذ من اموالكم شيئا فنزلت الاية فاخذ النبي بعضا من اموالهم
وترك الباقي وقد اختلف في الصدقة المامور باخذها فقيل ليس المراد بها الصدقة المفروضة
بل هي على سبيل الكفارة للذنوب التي اصابوها بسبب تخلفهم عن الرسول ص وقيل اراد بها
الزكوة المفروضة ونقله في ن عن اكثر المفسرين ثم قال وهو الظاهر لان حمله على الخصوص بغير دليل
لا وجه له فيكون امرا بان ياخذ من المالكين النصاب من الاموال المختلفة الزكوة من كل مال بحصته
مع اجتماع الشرائط المعتبرة فيه على ما دلت عليه الاحاديث بوجوب الاخذ وانعقد عليه الاجماع واستدل بعض
اصحابنا بظاهر الامر على وجوب دفع الزكوة للنبي صلى الله عليه وآله او الامام صلوات الله عليه وآله ولانه وجوب دفع الزكوة الى النبي او الامام عليهما السلام
خالية عن الدلالة على ذلك فان اقصى ما دلت عليه وجوب الاخذ وهو حق مع الدفع اما بدونه
فلا ولو قيل ان وجوب الاخذ يستلزم وجوب الطلب في الجملة لقلنا نحن لا ننازع في وجوب
الدفع مع الطلب اما وجوب الحمل اليه ابتداء فالاية خالية عن الدلالة عليه والامر في ذلك سهل
لان الامام ع ابصر بالحكم لكن الكلام فيما ذهب اليه بعضهم من قيام الفقيه الجامع لشرائط الافتاء
مقامه في ذلك حيث اوجب الدفع اليه بظاهر الامر وهو بعيد جدا والاستحباب اقوى لاصالة عدم
الوجوب ولانه امتثال الامر في قوله واتوا الزكوة ونحوه وللروايات المستفيضة الدالة على جواز تولي
المالك لذلك بنفسه او وكيله ووجه الاستحباب انه ابصر بمواقعها واعرف بمواضعها ولما في ذلك
من ازالة التهمة عن المالك بمنع الحق وتفضيل بعض المستحقين بمجرد الميل هذا وقد يستدل بها على

وجوب

على وجوب الاخذ من سائر اموال المسلمين الا ما اخرجه الدليل على ما يعلم تفصيله في محله **تطهرهم** عن
الذنوب اللاحقة لهم او عن حب المال المودي بهم الى البخل وارتفاعه على انه صفة الصدقة وعلى الاستئناف
ومن قرا بجزمه جعله جواب الامر **وتزكيهم بها** وتنمي بها حسناتهم وترفعهم الى منازل المخلصين هو
على الخطاب للنبي ص ويجوز في الاول الخطاب ايضا **وصل عليهم** اي ادع لهم **ان صلوتك سكن لهم** اي
دعواتك مما تسكن اليه نفوسهم وتطمئن بها قلوبهم او رحمة لهم والجمع لتعدد المدعو لهم ومن قرا بالتوحيد
اراد به الجنس الواقع على القليل والكثير وقد اختلف في الدعاء لهم هل هو على الوجوب او على الاستحباب الاكثر
على الاول نظرا الى ظاهر الامر وهل الحكم جار في الفقيه ايضا اذا حملت الزكوة اليه قيل نعم لكونه نائبا عن الامام
وقيل لا نظرا الى ظاهر الامر فانه مخصوص به ص بل قيل انه يجب عليه ص مطلقا نظرا الى الفاء وتنوعها
مخصوص على ما تقدم وفيه نظر فان اكثر الاحكام متعدية الى غيره مع كون الخطاب خاصا به ومن ثم البحث في صفة الزكوة
احتاج الاختصاص به وعدم مشاركة الغير له فيه الى دليل يقتضيه والا فالحكم على العموم وورودها
في جماعة معينة لا يوجب قصر الحكم عليهم فان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وقد روي عنه ص
انه قال اللهم صل على آل ابي اوفى لما اتاه بصدقته ومقتضى الاية جواز الصلوة على آحاد المسلمين وقد دل
على ذلك غيرها من الايات الكثيرة فمنع ي وصاحب الكشاف من الصلوة على غير النبي ص لكونها شعارا له
لا وجه له مع ان الله والرسول كانا عالمين بذلك فتقدحوا بالبيها فهذا المنع في الحقيقة رد على الله والرسول الزكوة تجب في العين لا في الذمة
في التجويز على انها انما صارت شعارا لهم بذلك في غير النبي والاولى ليست شعارا له وحده ومن ثم لم
يذكر الا آله معه في الصلوة وايضا كونها شعارا لا ينافي جوازها لغيره وقد سلف جانب من الكلام وقد
يستدل بقوله من اموالهم على ان الزكوة تجب في العين كما ذهب اليه اصحابنا لا في الذمة كما هو قول بعض
العامة لدلالة من التبعيضية على ما قلناه ويتفرع على الخلاف ما لو باع النصاب بعد وجوب الزكوة
فيه فانه ينفذ في قدر نصيبه قولا واحدا وهل يبطل في نصيب الفقراء او يبقى موقوفا فان قلنا بوجوبها في
الذمة صح ولم يبطل وان قلنا بوجوبها في العين لم يصح وعلى الوجوب في العين يحتمل كونه بطريق الشركة
او بطريق ارش الجناية برقبة الجاني او تعلق الدين بالرهن والحق ان الاية غير ظاهرة في وجوبها في العين
انما ذلك لو دلت على اخذ الصدقة عن كل نصاب منه بخصوصه وليس فليس ويؤيده الاجماع على جواز
ادائها من مال اخر واخراج القيمة منها سواء كان ما وجبت فيه ذهبا او فضة او غيرهما من الغلات نعم
اختلفوا في الحيوان فالشيخ والاكثر على جواز اخراج القيمة فيه ومنع الشيخ المفيد من اخراج القيمة في
الحيوان وهو بعيد فان المقصود من الزكوة نفع الفقراء وذلك بالنسبة الى العين والقيمة وهذا رح

للتعلق في الذمة كما قاله بعض علمائنا وتمام تحقيقه يعلم من الفروع **والله سميع عليم** يسمع دعائك لهم ويعلم ما يكون منهم في الصدقات قيل انهم لما سالوا النبي ص ان يأخذ من اموالهم ما يكون كفارة لذنوبهم فامتنع النبي ص من ذلك حتى يؤذن له فيه ثم اذن كما سبق بيّن تعالى انه ليس الى النبي ص قبول توبتكم وانه ذلك الى الله تعالى فقال **الم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده** استفهام يراد به التنبيه على ما يجب ان يعلمه المخاطب فانه اذا رجع الى نفسه وفكر فيما نبه عليه علم وجوبه وانما وجب ان يعلم ان الله يقبل التوبة لانه اذا علم كان ذلك سببا داعيا له الى فعل التوبة والتمسك بها والمسارعة اليها وما هذه صفته يجب العلم به ليحصل به الفوز بالثواب والخلاص من العقاب **ويأخذ الصدقات** اي يتقبلها ويضمن الجزاء عليها قال الجبائي جعل الله اخذ الرسول والمؤمنين الصدقات اخذا منه على وجه التشبيه والمجاز من حيث كان بامره وقد ورد عنه ص ان الصدقة تقع في يد الله قبل ان تصل الى يد السائل والمراد بذلك انها تنزل هذا التنزيل ترغيبا للعباد في فعلها وذلك يرجع الى تضمن الجزاء عليها **وان الله هو التواب الرحيم** عطف على يعلموا للعلم وانه لا شرع انه لا يقبل وقد تقدم تفسير مثله **الثانية يا ايها الذين آمنوا** قد تقدم وجه تخصيصهم بالخطاب **انفقوا من طيبات ما كسبتم** اي من حلاله او من جيده وخياره فان الصدقة بالمحبوب افضل الصدقات لقوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون ومن فيهم تبعيضية لان الامر بالانفاق للبعض ويحتمل بعضهم كونها ابتدائية وما مصدرية بتأويل المفعول اي مكسوباتكم **ومما اخرجنا لكم من الارض** معطوف على ما سبق بحذف المضاف اي ومن طيبات ما اخرجنا من الحبوب والثمار والمعادن والكنوز ونحوها ثم انه تعالى اكد الامر بانفاق الطيب بقوله **ولا تيمموا الخبيث منه** ولا تقصدوا الردي او الحرام من المال **تنفقون** حال مقدرة من فاعل تيمموا اي لا تقصدوا الخبيث من المال حال كونكم مقدرين الانفاق منه ويجوز ان يتعلق منه به والضمير يرجع الى الخبيث فيكون حالا عنه **ولستم باخذيه** اي وحالكم انكم لا تأخذونه في حقوقكم لرداءته **الا ان تغمضوا فيه** الا وقت اغماضكم فيه وتساهلكم في اخذه او الا لاغماضكم فالاغماض مجاز عن المسامحة من اغمض بصره اذا غضه فكانه اذا كانت العين مغمضة يأخذ الردي والمعيب فكذلك اذا سامح كانه لا يرى رداءته وقيل ان هذا يقوي كون المراد بالخبيث الردي لان الاغماض لا يكون الا في الشيء الردي دون ما هو حرام ويؤيده ايضا ما قيل انها نزلت في قوم كانوا يتصدقون بحشف التمر وشراره فنهوا عنه وقريب منه روى ابو بصير عن ابي عبد الله ع قال كان رسول الله ص اذا امر بالنخل ان يزكى يجيء قوم بالوان من التمر وهو من اردى التمر يؤدونه من زكاتهم تمرا يقال له الجعرور والمعافارة قليلة اللحاء عظيمة النوى كان يجيء بها فنزل ولا تيمموا الخبيث الاية وفي رواية

وفي

في البقرة

اخرى عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع في قوله انفقوا من طيبات ما كسبتم كان القوم قد كسبوا مكاسب سوء في الجاهلية فلما اسلموا ارادوا ان يخرجوها من اموالهم ليتصدقوا بها فابى الله عز وجل الا ان يخرجوا من اطيب ما كسبوا وهو يعطي كون المراد بالخبيث الحرام وقد اختلف في المراد بالانفاق هنا فقيل هو امر بالنفقة في الزكوة الواجبة وقيل هو الصدقة المتطوع بها لان المفروض من الصدقة له مقدار من القيمة ان قصر كان دينا عليه الى ان يؤديه بتمامه واذا كان مال المزكي كله رديا فجائز ان يعطي منه فلا يتم الامر بالانفاق الطيب على الاطلاق وقيل ان المراد به الانفاق في سبيل الخير واعمال البر على العموم فيدخل فيه النفقة الواجبة والمتطوع بها ورواية ابي بصير تقويه الاول والمشهور بين الاصحاب المراد بها الاشارة الى وجوب الخمس من الامور المذكورة والمراد بالمخرج من الارض ما يعم المعادن والكنوز ونحوها مما يجب فيه الخمس وكذا في المعطوف عليها كارباح التجارات والصناعات والزراعات ويكون ذلك على الاجمال وبيانه معلوما مفصلا من دليل خارجي يدل عليه والحق ان هذه الاية مجملة في المراد والمستفاد منها وجوب الانفاق من الجيد او الحلال دون الردي او الحرام فينبغي التمسك بها في ذلك وجعل بيانه موكولا الى الدليل الخارجي **الثالثة فات ذا القربى حقه** يحتمل ان يراد بذي القربى قرابة الرسول ص وهو الظاهر من اخبارنا روى الكليني عن علي بن اسباط قال لما ورد ابو الحسن موسى ع على المهدي وساق الحديث الى ان قال ان الله تعالى لما فتح على نبيه فدك وما والاها انزل الله عليه وات ذا القربى حقه ولم يدر رسول الله ص من هم فراجع في ذلك جبرئيل وراجع جبرئيل ربه فاوحى اليه ان ادفع فدك الى فاطمة ع فدفعها اليها وساق الحديث وهو المروي عن الصادقين ع ويحتمل ان يكون خطابا له ص ولغيره والمراد بذي القربى قرابة الرجل فيكون امرا بصلة الرحم بالمال والنفس وان المراد نفقة الاقارب الواجبة على الرجل ويكون مقتضى الاية العموم الا ان الاجماع خصصها بالابوين والاولاد ونحوهم مما ذكرناه اذ استدلال الحنفية بها على وجوب نفقة المحارم غير تام **والمسكين وابن السبيل** لعل المراد بحقهما ما وصف لهما من الزكوة او ما هو اعم من الواجب والمستحب **ذلك** اي اعطاء الحقوق مستحقيها **خير للذين يريدون وجه الله** ذاته او جهته يعني انهم يقصدون بمعروفهم اياه خالصا او جهة التقرب اليه لا جهة اخرى **واولئك هم المفلحون** الفائزون بثواب الله ونعيم الجنة **وما اتيتم من ربا** زيادة محرمة في المعاملة **ليربوا في اموال الناس** ليزيد في اموالهم **فلا يربوا عند الله** بل هو محض الاثم **وما اتيتم من زكوة تريدون وجه الله** تبتغون به وجهه خالصا **فاولئك هم المضعفون** ذوو الاضعاف من الثواب فيكون المراد الربا المحرم ونظيره قوله تعالى يمحق الله الربا ويربي الصدقات

ويحتمل ان يراد بالربا في الاية الزيادة الغير المحرمة وهو ان يعطي الرجل العطية او يهدي الهدية ليعوض اكثر
مما وهب فليس له اجر ولا عليه وزر وهو ما رواه الكليني في الحسن عن ابراهيم بن عمر اليماني عن ابي عبد الله عليه السلام
قال الربا رباءان ربا يوكل وربا لا يوكل فاما الذي يوكل فهديتك الى الرجل تطلب منه الثواب افضل
منها فذلك الربا الذي يوكل وهو قول الله عز وجل وما اتيتم من ربا ليربوا في اموال الناس فلا يربوا
عند الله واما الذي لا يوكل فهو الذي نهى الله عنه واوعد عليه بالنار **الرابعة انما الصدقات**
للفقراء والمساكين وقد اختلف في الفرق بينهما فقيل الفقير المتعفف الذي لا يسأل الناس والمسكين
اجهد منه وقيل ان الفقير هو ذو الزمانة من اهل الحاجة والمسكين من كان صحيحا محتاجا وقيل هما بمعنى واحد
الا انه ذكر بالصفتين لتاكيد امره ولا فائدة مهمة في تحقيق الحق هنا بل اللازم ان يعلم ان المراد بهما من لا
يملك قوت السنة له ولعياله الواجبي النفقة ولو بالصنعة والكسب **والعاملين عليها** الساعين
في تحصيلها وجمعها **والمؤلفة قلوبهم** قوم من الكفار اشراف كان النبي صلى الله عليه وآله يتالفهم على الاسلام ويستعين
بهم على قتال غيرهم ويعطيهم سهما من الزكوة وهل هو ثابت في جميع الاحوال او في وقت دون وقت قيل
بالثاني وانه كان مختصا بعهد رسول الله صلى الله عليه وآله وروى جابر عن ابي جعفر عليه السلام انه ثابت في كل عصر الا ان من شرطه
ان يكون هناك امام عدل يتالفهم على ذلك وفي مؤلفة الاسلام للاصحاب قولان فاثبتهم جماعة ونفاهم
اخرون وهم اربع فرق قوم لهم نظراء من المشركين اذا اعطي المسلمون رغب نظراؤهم في الاسلام وقوم نياتهم
ضعيفة في الدين يرجى باعطائهم قوة نيتهم وقوم باطراف بلاد الاسلام اذا اعطوا منعوا الكفار من الدخول
او رغبوهم في الاسلام وقوم جاوروا قوما تجب عليهم الزكوة اذا اعطوا منها جبوها منهم واغنوا عن عامل
والحق ان في دخول هؤلاء في قسمة المؤلفة نظرا اذ يمكن رد ما عدا الاخير الى سبيل الله والاخير الى العاملين وكيف
كان فلا ثمرة مهمة في تحقيقه **وفي الرقاب** والمراد في الرقاب بان يعانون المكاتب بشيء منها على اداء
نجومه وكذا العبيد اذا كانوا تحت الشدة والضر فانهم يشترون ابتداء ويعتقون وقال الشافعي انهم
المكاتبون خاصة ولم يعتبر باقي العامة كون العبيد تحت الضر والشدة بل اطلقوا جواز شرائهم من مال
الزكوة واعتاقهم وهو قول بعض علمائنا نظرا الى الظاهر من اطلاق الرقاب والاكثر على اشتراط
الضر والشدة لان المملوك مع عدم ذلك غير محتاج الى العتق حاجة الفقراء والمساكين الى الزكوة ولا يرد
المكاتب اذ يجوز الدفع اليه وان لم يكن في ضر لان الحاجة ماسة من جهته وجهة مولاه فلا حاجة الى الاشتراط
ويؤيده ما رواه عمرو بن ابي نصر في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الرجل يجتمع عنده من الزكوة الخمسمائة
والستمائة يشتري بها نسمة يعتقها فقال اذن يظلم قوما اخرين حقوقهم ثم مكث مليا ثم قال الا ان يكون

عبدا مسلما

عبدا مسلما في ضر فيشتريه ويعتقه هذا كله مع وجود المستحق اما مع عدمه فلا كلام في جواز ذلك وقد نقل
عليه المحقق في المعتبر والعلامة في المنتهى الاجماع ويدل عليه ما رواه الشيخ عن عبيد بن زرارة قال سألت
ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اخرج زكوة ماله الف درهم فلم يجد لها موضعا يدفع ذلك اليه فنظر الى مملوك يباع
فاشتراه بتلك الالف درهم التي اخرجها من زكوته فاعتقه هل يجوز ذلك قال نعم لا باس بذلك الحديث
ولو دفع من سهم الرقاب الى من وجبت عليه كفارة ليشتري بها رقبة ويعتقها في كفارة المرتبة او المخيرة
مع العجز جاز عند بعض علمائنا لاطلاق الاية وما رواه علي بن ابراهيم في تفسيره عن العالم عليه السلام قال وفي الرقاب
قوم لزمتهم الكفارات في قتل الخطاء وفي الظهار وفي الايمان وفي قتل الصيد في الحرم وليس عندهم ما يكفرون
به وهم مؤمنون فجعل الله لهم سهما في الصدقات ليكفر عنهم ولا يخفى ان مقتضاها جواز اخراج الكفارة
من الزكوة وان لم يكن عتقا لاطلاقها في الكفارة الا انها غير واضحة الصحة اذ الظاهر ان علي بن ابراهيم
ارسلها عنه عليه السلام ومن ثم قال الشيخ والاحوط عندي ان يعطى ثمن الرقبة لفقره من سهم الفقراء فيشتري هو
ويعتق عن نفسه وجوز المحقق في المعتبر اعطاءه هذا من سهم الغارمين ايضا لان القصد بذلك
براءة ذمة المكفر مما في عهدته **والغارمين** وهم الذين ركبتهم الديون في غير معصية ولا اسراف
فيقضى عنهم ديونهم ولو كان دينه في معصية لم يصرف اليه من سهم الغارمين عند علمائنا اجمع لما في القضاء
عنه من الاغراء بالمعصية وهو قبيح ويؤيده من الاخبار ما روي عن الرضا عليه السلام قال يقضى ما عليه من سهم الغارمين
اذا كان انفقه في طاعة الله عز وجل وان كان انفقه في معصية الله فلا شيء له على الامام ولو تاب عن المعصية
قطع بعض علمائنا بجواز الدفع من سهم الغارمين واستوجهه الشهيد رحمه الله في البيان نظرا الى ان الدين اذا
كان في معصية لم يتناوله الاية لعدم صدق الغارم فيه لغة مع ما فيه من الاغراء المذكور وقد يقال الاثم لقضائه وله
من حيث انه في معصية بل من حيث انه مديون لانه الحال ثابت والاغراء ممنوع هذا اذا دفع اليه من سهم الغارمين
اما لو دفع اليه من سهم الفقراء فلا ريب في جوازه مع التوبة اذا شرطنا العدالة والا لم يتوقف جواز الدفع
على ذلك لصدق الفقر وعدم معارضة الفسق للدفع ولو جهل حال دينه فيما انفقه من طاعة او معصية فالمروي
عن الرضا عليه السلام انه لا يعطى وهو ظاهر الشيخ في النهاية واحتج له في المختلف بذلك وان شرط الانفاق في
الطاعة ومع الجهل ينتفي المشروط وفيه نظر لضعف الرواية والاصل في تصرفات المسلم الصحة وعدم العصيان
ولان تتبع مصرف الاموال عسر فلا يكون دفع الزكوة موقوفا على اعتباره ولان الطاعة والمعصية من الامور الخفية
فيكتفى فيها بالظاهر ومن هنا ذهب ابن ادريس وجماعة الى جواز اعطائه من هذا السهم وهو غير بعيد **وفي
سبيل الله** والمراد به ولا خلاف في دخول الجهاد فيه وخصه الشيخ به في النهاية والاكثر على ان المراد

به كل

بـ القرب كلها كمؤونة الحاج وقضاء الدين عن الحي والميت وعمارة المسجد وبناء القناطر والمصانع ونحوها
لان سبيل الله الطريق اليه والمراد هنا ما يكون وصلة الى الثواب من افعال الخير ويؤيده ما رواه علي بن
ابرهيم في تفسيره عن العالم عم قال وفي سبيل الله قوم يخرجون الى الجهاد وليس عندهم ما ينفقون وقوم
مؤمنون ليس لهم ما يحجون به او في جميع سبيل الخير فعلى الامام ان يعطيهم من مال الصدقات حتى يقووا على الحج
والجهاد واحتج الشيخ بان اطلاق السبيل ينصرف الى الجهاد فيحمل عليه قضية لاصالة الحقيقة والجواب
ان انصرافه اليه من حيث انه فرد من السبيل مسلم ومن حيث انه هو المراد ممنوع كيف وسبيل الله الطريق
اليه على ما عرفت وحيث ان الجهاد داخل الحكم اما انه هو المراد او في ضمن سبيل الله فعمومه يقتضي دخول
الغزاة وان كانوا من جند الديوان ولهم سهم في الفيء ومنع الشافعي من اعطائهم والشيخ في المبسوط
تردد بين المنع والاعطاء والوجه الاعطاء عملا بعموم اللفظ كما هو قول اكثر الاصحاب **وابن السبيل**
وهو المنقطع في غير بلده وان كان غنيا في بلده سمي به لملازمته السبيل بمعنى الطريق كما سمي اللص القاطع
للطريق ابن الطريق ويدخل فيه الضيف وهذا التفسير مما اختاره الشيخ واكثر اصحابنا وتابعهم فيه مالك
وابو حنيفة وقال الشافعي ابن السبيل المجتاز والمنشئ للسفر ايضا وهو قول ابن الجنيد من اصحابنا والاظهر الاول
لان المتبادر من ابن السبيل من كان ملازما له وكونه فيه وظاهر ان ذلك انما يتحقق في المنشئ للسفر ويؤيده ما ذكره
علي بن ابرهيم في تفسيره عن العالم قال ابن السبيل ابناء الطريق الذين يكونون في الاسفار في طاعة الله
فيقطع عليهم ويذهب مالهم فعلى الامام ان يردهم الى اوطانهم من مال الصدقات احتج الخصم بانه
سمي ابن السبيل لانه يريد الطريق ولانه يريد انشاء سفر في غير معصية فجاز ان يعطى من سهم ابن السبيل
كالمنقطع اقامته مدة ينقطع بها سفره ثم اراد الخروج فانه يدفع اليه من الصدقات اجماعا مع كونه
منشئا للسفر والجواب عن الاول ان التسمية مجاز باعتبار ما يؤول اليه واللفظ عند الاطلاق وعدم
القرائن انما ينصرف للحقيقة وعن الثاني بان انقطاع السفر فيما ذكرتموه من الصورة حكم شرعي لا عرفي
ولا لغوي اذ لا يسمى الخارج من غير بلده بعد مقام خمسة عشر يوما او عشرة ايام على اختلاف المذهبين
انه منشئ للسفر لغة ولا عرفا فيكون مثله داخلا في الآية لكونه ملازما للسفر لا لكونه منشئا له والمرضي
من هذا الكلام ان المنشئ للسفر لا يعطى من سهم ابن السبيل نعم يعطى من سهم الفقراء ان كان فقيرا **فريضة
من الله** نصب على المصدر اي فرض الله ذلك فريضة وهو دال على الوجوب وقرئ بالرفع على تلك فريضة
والله عليم حكيم يضع الاشياء في مواضعها والظاهر من الآية ان المذكورين مصرفها وانها لا تخرج
منهم الى غيرهم وهو المعنى بما قبلها اعني قوله ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا الآية

اخرجهم

اخرجهم عن طمع المنافقين ولمزهم بانهم اذا لم يعطوا من الصدقات سخطوا واذا اعطوا رضوا
فانتفى الحال الرد عليهم ببيان من يجب صرف الصدقات اليه قطعا لاطماعهم ودفعا لما
زعموا ان المعطين مختارون في الاعطاء والمنع وكانه قال ثم الصدقات لهؤلاء المذكورين لا لغيرهم
كان الخلافة للترتيب وعلى هذا فلا يجب بسطها على الاصناف بل يجوز تخصيص الصنف الواحد
بها وعلى هذا علماؤنا اجمع وهو قول اكثر العامة وذهب الشافعي واتباعه الى وجوب البسط على الاصناف
السبعة نظرا الى ظاهر اللام الدال على الملك بمعنى انها ملك لهؤلاء المذكورين ومقتضى ذلك اشتراكها
بينهم وعدم جواز صرفها في صنف واحد منهم ووجوب بسطها على جميعهم بل وجوب التسوية
بينهم وعدم اعطاء بعضهم بغير اذن الباقين وعدم اعطاء جواز العوض بل العين ونحو ذلك
من جواز لوازم الملكية قضية للاشتراك وفيه نظر فان الظاهر من اللام الاختصاص في الحكم
اي الربط والتعلق الذي هو اعم من الملكية فلا يدل على الملكية ولو جرى ان الاصل عدمها فلا يصار
اليها وقد دل على ما ذهبنا اليه الاخبار روى عبد الكريم بن عتبة الهاشمي في الحسن عن الصادق ع قال كان رسول
الله ص يقسم صدقة اهل البوادي في اهل البوادي واهل الحضر في اهل الحضر ولا يقسمها بينهم بالسوية
وانما يقسمها بينهم على قدر من يحضره منهم وما يرى وليس في ذلك شيء موقت ونحوها من الاخبار وروى
الجمهور عن النبي ص انه قال لمعاذ اعلمهم ان عليهم صدقة تؤخذ من اغنيائهم فترد في فقرائهم فلم يرد
الزكوة باسرها الى صنف واحد هم الفقراء ولم يذكر سواهم وامر سلمة بن صخر بصدقة قومه وجاءه
مال من اليمن فجعله في صنف آخر هم المؤلفة ونحو ذلك مما يدل على ما قلناه والآية وان كانت عامة في
الاصناف المذكورين الا انها مخصوصة بالاسلام فيما عدا المؤلفة بل الايمان عند اصحابنا اجمع لورود
الاخبار بانها لا تعطى الا المؤمن حتى ان المخالف لو دفعها الى مثله وجب عليه اعادتها بعد الاستبصار
وان لم يجب عليه اعادة غيرها من العبادات التي اوقعها على وجهها بحسب معتقده والفرق ان الزكوة
دين وقد دفعه الى غير مستحقه بخلاف العبادات فانها حق الله تعالى وقد اسقطها عنه تفضلا ورحمة
كما اسقطها عن الكافر بعد الاسلام لكن الفرق بينه وبين الكافر انه اذا ترك العبادة او فعلها على
غير وجهها بحسب معتقده قضاها لانه اقدم على المعصية والمخالف بخلافه نعم بعد التزام احكام
الاسلام وليس كذا الكافر لعدم الالتزام فلا مخالفة وكذا يخصص اطلاق الآية بالهاشمي فلا يجوز
اعطاؤه من الزكوة اذا كان الدافع من غيرهم باجماع علمائنا وفي الاخبار دلالة عليه نعم لو كان الدافع
هاشميا ايضا جاز اعطاؤه له وان خالفه في النسب او كان المدفوع اليه مضطرا او تعذر كفايته

من الخمس فيجوز الدفع اليه منها على قدر الكفاية وكذا يخص العموم بواجب النفقة كالزوجة والآباء والاولاد
فلا يجوز اعطاؤهم من سهم الفقراء والمساكين ولو اتصف بغيرهما من اوصاف الاستحقاق كالعمولة والغرم
والسبيل ونحوها جاز اعطاؤه من ذلك نعم يجوز دفع اليه ما يوفي في دينه والزائد عن نفقة الحضر والضابط ان واجب
النفقة انما يمنع من قوت نفسه مستقرا في وطنه او من جهة الفقر لا غير واما اعتبار العدالة في المستحق فقد
ذهب اليه جماعة نظرا الى ان الدفع معونة والادلة دالة على المنع من معونة الفاسق ولما رواه داود
الصيرفي قال سألته عن شارب الخمر يعطى من الزكوة شيئا قال لا ولا قائل بالفرق وقد ادعى المرتضى
الاجماع على اعتبار العدالة في المستحق وقيل ان المعتبر تجنب الكبائر دون غيرها من الذنوب وانا حجة
فيه الا ان المشهور يدل على منع شارب الخمر وهو من الكبائر ولم يدل على منع الفاسق مطلقا والحق به
غيره من الكبائر بالمساواة وهذا دليل من اعتبر في الاستحقاق مجانبة الكبائر فقط كما هو اختيار جماعة
من علمائنا وفيه نظر فان معونة الفاسق من حيث الفسق ممنوعة لا من حيث كونه محتاجا ولا نسلم
المنع على ذلك التقدير على ان تعليل التخصيص في الآية او الاذا هو خلاف الاصل ورواية داود ضعيفة
مع كونها مقطوعة وبها ادعى الدليل الثاني ان المساواة ممنوعة والقياس باطل والصغائر
اذا اصر عليها الحقت بالكبائر والا لم يوجب الفسق والمروة غير معتبرة هنا على ما صرح به
جماعة فلزم من اشتراط اجتناب الكبائر اشتراط العدالة ولا دليل على اشتراطها الا الاجماع الذي
ادعاه المرتضى وهو ممنوع على ان العدالة لو اعتبرت لزم منع الطفل لتعذرها فيه وتعذر الخبر كاف
في سقوطها وخروجه بالاجماع موضع تامل وكيفما كان فلا شك ان اعتبار العدالة اولى ان امكن تخلصا
من الخلاف ولان العدل اشرف من الفاسق واولى بالمعونة نعم الظاهر اعتبارها في العامل ليحصل
الوثوق بخبره وقد ادعى الشهيد على ذلك الاجماع **ان تبدوا الصدقات** اي تعطوها
جهارا واعلانا **فنعما هي** فنعم شيء ابداؤها فما نكرة موضعها نصب على التمييز والفاعل المضمر قبل الذكر
اي نعم الشيء شيئا ابداء الصدقات وهو المخصوص بالمدح لكنه حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه
والمراد ان دفع الصدقة جهارا الى مستحقها فيه ثواب للدافع لان اصل التصدق حسن وهذا غرض منه
وان تخفوها وتؤتوها الفقراء اي تجمعوا بين امرين فتعطوها خفية وسرا فيما بينكم وبين الفقير
بحيث لا يطلع على ذلك الا الله **فهو خير لكم** ابلغ في الثواب من الابداء وان كان فيه ثواب ايضا
ويكفر عنكم من سيئاتكم بعضها واختلف فيها فقيل هي الذنوب الصغائر والذي يذهب اليه
اصحابنا ان الساقط اعم من ذلك والوجه فيه ان اسقاط العقاب تفضل من الله تعالى عندنا فله ان يتفضل

باسقاط

باسقاط بعضه دون بعض حتى انه لو لم يدخل من في الكلام لاقتضاء الكلام وعد بسقوط جميع العقاب
مع فعل الطاعة وبالجملة اسقاط العقاب بفعل الطاعات تفضل منه تعالى والحكم هنا بوجوب ذلك
عليه نظرا الى وعده وحيث انه هنا وعد باسقاط بعض العقاب مع الانفاق المذكور قلنا يجب فذلك
الاسقاط بمقتضى وعده فلا يرد ان الاحباط والتكفير باطلان عند اصحابنا فلا يوافق قولهم ظاهر الآية
لان الحكم بالاسقاط هنا ليس للطاعة فقط كما هو قول من قال بالتكفير بل تفضل منه تعالى وعلى هذا
تحمل الآيات المشتملة على الاحباط والتكفير وهذه جملة نافعة **والله بما تعملون** من الانفاق سرا
وجهرا بل مطلق العمل حسنا وقبيحا **خبير** فيجازيكم عليه بقدر الاستحقاق ويتفضل بقدر ما يريد والآية
دالة على افضلية اخفاء الصدقة وقد تظافرت بذلك الاخبار ففي الحديث عنه صلى الله عليه وآله صدقة السر
تطفئ غضب الرب وتدفع الخطيئة كما يطفئ الماء النار وتدفع سبعين بابا من البلاء وعنه صلى الله عليه وآله
سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل الا ظله الامام العادل وشاب نشأ في عبادة الله عز
وجل ورجل قلبه معلق بالمساجد ورجلان تحابا في الله واجتمعا عليه وتفرقا عليه ورجل دعته امرأة
ذات منصب وجمال فقال اني اخاف الله عز وجل ورجل تصدق بصدقة فاخفاها حتى لا تعلم يمينه ما
تنفق شماله ورجل ذكر الله خاليا ففاضت عيناه وعن الصادق عليه السلام الصدقة والله في السر افضل من الصدقة
في العلانية وكذلك والله العبادة في السر افضل منها في العلانية ونحو ذلك من الاخبار ومقتضى العموم
ان اخفاء الصدقة واجبة او مستحبة افضل من اظهارها والاكثر ان ذلك في صدقة التطوع اما
الواجبة فاظهارها افضل من اخفائها ويدل عليه ما روي عن علي بن ابراهيم عن الصادق عليه السلام قال الزكوة المفروضة
تخرج علانية وتدفع علانية وغير الزكوة ان دفعتها سرا فهو افضل وروي عن ابن عباس ان صدقة السر في
التطوع تفضل علانيتها سبعين ضعفا وصدقة الفريضة علانيتها افضل من سرها بخمسة وعشرين ضعفا
وفي رواية ابي بكر عن رجل عن الباقر عليه السلام في قول الله عز وجل ان تبدوا الصدقات فنعما هي قال يعني الزكوة
المفروضة قال قلت وان تخفوها وتؤتوها الفقراء قال يعني النافلة انهم كانوا يستحبون اظهار الفرائض
وكتمان النوافل ونحوها من الاخبار فان ثبت صحة ذلك وما ورد في معناه خصصنا الآية بها والا فهي
على عمومها وكيفما كان فلو تعلق بالاظهار فضيلة خاصة به كترغيب الغير على فعل الصدقة او التهمة بترك
الزكوة الواجبة فان الاظهار افضل ويمكن حمل اطلاق الاخبار عليه فيقل التخصيص في الآية **البحث
الثالث** في ما يتبع الاخراج وفيه آيات **الاولى وما تنفقوا من خير فلانفسكم** اي ما تنفقوا
في وجوه البر من مال فلانفسكم ثوابه لا ينتفع به غيركم فلا تمنوا عليه ولا تنفقوا الخبيث وفيه ترغيب على

كالانفاق فانه اذا علم ان نفعه عايد اليه كان ارغب فيه مما اذا خلا عن هذا العلم وما تنفقون الا ابتغاء وجه الله
حال عنهم كانه قال وما تنفقون من خير فلانفسكم غير منفقين الا ابتغاء وجه الله وطلب ثوابه او عطف على ما
قبله اى وليس انفاقكم الا ابتغاء وجهه فما لكم تمنون بها او تنفقون الخبيث اى لا يناسب في نيتكم مع هذا
الاخلاص وقيل انه نفى في معنى النهى اى لا تنفقوا الا ابتغاء رضوان الله وثوابه وفيه دلالة على اعتبار الاخلاص
في الانفاق وعدم قصد الرياء والسمعة فيه وما تنفقوا من خير يوف اليكم ثوابه في الاخرة على الوجه الاتم
الاكمل والتوفية اكمال الشيء وحسن التعدية بالى لتضمنها معنى التادية فهو كالمؤكد للشرطية السابقة او المراد
بالتوفية ما يخلف المنفق في الدنيا استجابة لدعاء الملائكة اللهم اجعل لمنفق خلفا ولممسك تلفا ويحتمل ان
يراد العموم وانتم لا تظلمون بمنع ثوابكم ولا بنقصانه نحو اكلها ولم تظلم منه شيئا اى لم تنقص
للفقراء متعلق بمحذوف اى اعمدوا للفقراء واجعلوا صدقاتكم او وما تنفقون للفقراء الذين احصروا في سبيل
الله اى احصرهم الخوف والزمهم الجهاد في سبيل الله فهو حابس لهم عن الدخول في غيره لا يستطيعون ضربا في الارض
لاشتغالهم به في الارض ذهابا فيها للكسب والخوض في المعاش يحسبهم الجاهل بحالهم وباطن
امورهم اغنياء من التعفف عن السؤال والتجمل في اللباس والستر لما هم فيه من الفقر وسوء الحال طلبا
لرضوان الله وطمعا في جزيل ثوابه تعرفهم بسيماهم اى تعرف حالهم بالنظر الى وجوههم لما فيها من الضعف
ورثاثة الحال فيستدل الى فقرهم واحتياجهم او لما فيها من التخشع والخضوع الذى هو شعار الصالحين فيستدل
الى صلاحهم والخطاب للرسول ص او لكل احد لا يسألون الناس الحافا الحاحا وهو ان يلازم المسؤل
حتى يعطيه من قولهم لحفني من فضل لحافه اى اعطانى من فضل ما عنده والمراد انهم لا يسألون وان سألوا عن
ضرورة لا يلحون في سؤالهم ويحتمل ان يكون المراد نفى اصل السؤال ونقل في التبيان عن اكثر ارباب المعانى
فانه في كلامه ما يدل عليه وهو قوله يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف في المسئلة ولو كانوا يسألون لم يكن
يحسبهم الجاهل اغنياء لان السؤال في الظاهر يدل على الفقر وقوله ايضا تعرفهم بسيماهم ولو سألوا لعرفوا بالسؤال
فهو كقولك ما رايت مثله وانت تريد انه ليس له مثل لا انه له مثل ما رايته وهذا هو الصحيح وانتصابه على المصدر
فانه كنوع من السؤال او على الحال وفيها تعريض بالفقراء وحث على ان يتصفوا بهذه الصفات وفي الحديث ان
الله يحب ان يرى اثر نعمته على عبده ويكره البؤس والتباؤس ويحب الحليم الحيي المتعفف من عباده و
يبغض الفاحش البذى السائل الملحف وقد تظافرت الاخبار بكراهة السؤال الخبر روى محمد بن مسلم
عن الصادق ع من فتح على نفسه باب مسئلة فتح الله عليه باب فقر وروى ابرهيم بن محمد عن الصادق ع قال قال
رسول الله ص ان الله تبارك وتعالى احب شيئا لنفسه وابغضه لخلقه ابغض لخلقه المسئلة واحب لنفسه ان يسئل

وليس

وليس شيء احب الى الله عز وجل من ان يسئل فلا يستحيى احدكم ان يسال الله من فضله ولو بشسع نعل
وروى الكليني عن الحسن بن حماد عمن سمع ابا عبد الله ع يقول اياكم وسؤال الناس فانه ذل في
الدنيا وفقر تعجلونه وحساب طويل يوم القيمة وروى الكليني عن الحسين بن ابى العلاء قال قال
ابو عبد الله ع رحم الله عبدا عف وتعفف وكف عن المسئلة فانه يتعجل الدنية في دنياه ولا يغنى
عنه الناس شيئا وروى ايضا عن مفضل بن قيس لما دخل على الصادق ع وشكا اليه حاله من الفقر
فدفع اليه اربعمائة دينار فقال له والله جعلت فداك ما هذا اردت ولكني احببت ان تدعو الله
لى فقال ع سافعل ولكن اياك ان تخبر الناس بكل حالك فتهون عليهم ونحو ذلك من الاخبار
وقيل ان الفقراء في الاية هم اصحاب الصفة وانها نزلت فيهم وكانوا نحوا من اربعمائة رجل من مهاجرى
قريش لم يكن لهم مساكن في المدينة ولا عشاير وكانوا في صفة المسجد يتعلمون القران بالليل
ويلتقطون النوى بالنهار وكانوا يخرجون مع كل سرية بعثها رسول الله ص فحث الله الناس عليهم
فكان الرجل اذا كان عنده فضل اتاهم به اذا امسى وعن ابن عباس وقف رسول الله ص يوما على اصحاب
الصفة فراى فقرهم وجهدهم وطيب قلوبهم فقال ابشروا يا اصحاب الصفة فمن بقى من امتى على النعت الذى
انتم عليه راضيا بما فيه فانه من رفقائى ويستفاد من هذا الحديث ان التشبه بهم في تلك الصفات
مندوب اليه وظاهر الاية دال عليه فان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وقد يستفاد منها استحباب
اعطاء اهل التجمل والتعفف اذا كانوا مستحقين لها ودلت الاخبار دلالة على ذلك ايضا وانه لا كراهة في
اخذ الزكوة وترك الكسب مع الاشتغال بالعبادة سيما طلب العلوم الدينية وتشييد معالم الدين
خصوصا في هذا الزمان فانه اعظم من الجهاد وحبس النفس لاجله اعظم من حبسها هنا ثم اكد
سبحانه الحث على الانفاق بقوله وما تنفقوا من خير فان الله به عليم ترغيبا على الانفاق في وجوه البر
خصوصا على الموصوفين بالصفات المذكورة اى انه تعالى مجازى عليه من غير ان يضيع عليكم شيء منه
لكونه عليما به الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية اى يعمون بالاوقات والاحوال بالانفاق اموالهم
واكثر المفسرين من العامة وكل الخاصة على انها نزلت في على ع كانت معه اربع دراهم فتصدق بواحد نهارا
وبواحد ليلا وبواحد سرا وبواحد علانية وهو المروى عن ابى جعفر ع وابى عبد الله ع ولكن خصوص السبب
لا يخصص فيكون حكمها ساريا في كل من فعل مثل فعله وله فضل السبق الى ذلك فلهم اجرهم عند ربهم
خبر الذين والفاء للدلالة على ان الجزاء والاجر انما هو من اجل الانفاق في طاعة الله ثم ولا خوف عليهم
من اهوال يوم القيمة وافزاعها ولا هم يحزنون فيها ولا خوف عليهم من فوت الاجر ونقصه واما

يجزون على ذلك وفيها دلالة على استحباب انفاق الاموال التي عند المنفق جميعها وسيجيء ان المستحب المقتصد في
الانفاق لا انفاق الجميع فلعل هذا محمول على ما اذا كان المنفق ذا وثوق بحسن التوكل على الله والصبر على الضراء
والسراء بحيث لا يجره الصدقة الى السؤال وارتكاب المحذور وهو الظاهر من المخصوص على ما عرفت من سبب
النزول **الثانية يسئلونك ماذا ينفقون** نزلت في عمرو بن الجموح وكان شيخا كبيرا ذا مال كثير فقال
يا رسول الله ماذا ننفق من اموالنا وعلى من ننفقها **قل ما انفقتم من خير** بين مال **فللوالدين** الاب
والام والجد والجدة وان علا لانهما يدخلان في اسم الوالدين **والاقربين** الاقرب فالاقرب المعلوم عند العرف ودين
سئل عن المنفق فاجيب ببيان المصرف اما لانه اهم فان اعتداد النفقة وترتب الثواب عليها باعتباره
واما انه كان في سؤال عمرو وان لم يكن مذكورا في الاية واقتصر في بيان المنفق على ما تضمنه قوله من خير تنبيها
على ان كل ما هو خير فهو صالح للانفاق **واليتامى والمساكين وابن السبيل** قد مر بيانهم وقد اختلف العلماء
في انتساخ هذه الاية فقال السدي وردت في الزكوة ثم نسخت ببيان مصارفها الثمانية السابقة والاكثر
على انها وردت في نفقة التطوع على من لا يجوز وضع الزكوة فيه وفي الزكوة لمن يجوز وضعها فيه فهي عامة فيهما
غير منافية لفرض الزكوة فلا وجه للحكم بنسخها مع ان الاصل عدم النسخ والحاصل ان النسخ انما يكون مع
المنافاة وانما يكون لو كانت محمولة على الانفاق الراجح الذي هو اعم من الوجوب والندب او على الانفاق
الواجب الذي هو اعم من الزكوة الواجبة والنفقة للوالدين والاقربين فيكون البيان في ذلك معلوما من
دليل خارج عن الاية وكذا لو حملت على الانفاق المندوب **وما تفعلوا من خير** من عمل صالح تقربكم الى الله
نفقة او غيرها وهو في معنى الشرط **فان الله به عليم** جوابه اي ان تفعلوا خيرا فان الله يعلم كنهه ويوفي ثوابه
من غير ان ينقص عليكم منه شيء **الثالثة يسئلونك ماذا ينفقون** قيل ان السائل هو عمرو بن الجموح ايضا سال
النبي ص اولا عن المنفق والمصرف ثم سال عن كيفية الانفاق **قل العفو** هو نقيض الجهد ومنه يقال
للارض السهلة العفو وهو ان ينفق ما تيسر له بذله ولا يبلغ منه الجهد واستفراغ الوسع قال الشاعر خذي العفو مني
تستديمي مودتي وقيل الوسط من غير اسراف ولا اقتار وهو المروي عن الصادق ع وقيل انه ماخوذ من الزيادة
والفضل ومنه حتى عفوا اي زادوا ولعله ما كان اعطيه من العهد والمراد به ما فضل عن قوت السنة وهو المروي
عن الباقر ع وقيل نسخت باية الزكوة ونقل في آت عن السدي ولا شك في بعد النسخ لانه خلاف الاصل
والمنافاة غير ظاهرة الا بالتاويل وقيل افضل المال واطيبه وفيها دلالة على ان الانفاق لا يكون
بجميع ما عنده من المال بحيث يبلغ به الجهد ويصير كلا على الناس ويؤيده ما روي عنه ص ان رجلا
اتاه ببيضة من ذهب اصابها في بعض المغازي فقال خذها مني صدقة فاعرض عنه فاتاه من جانب الخ

في البقرة

في البقرة

فقال له

فقال له مثله فاعرض عنه ثم اتاه من جانب اخر فاعرض عنه ثم قال هاتها مغضبا فاخذها وحذفه بها حذفا لو اصابه
لشجه او عقره ثم قال يجيء احدكم بماله كله يتصدق به ويجلس يتكفف الناس انما الصدقة عن ظهر غنى ومن
طريق الخاصة ما رواه الوليد بن صبيح قال كنت عند ابي عبد الله ع فجاءه سائل فاعطاه ثم جاءه اخر فاعطاه
ثم جاءه اخر فاعطاه ثم جاء اخر فقال له وسع الله عليك ثم قال لو ان رجلا كان له مال يبلغ ثلثين الف
او اربعين الف درهم ثم شاء ان لا يبقى منها شيئا الا وضعه في حق لفعل فيبقى لا مال له فيكون من
الثلثة الذين يرد دعاؤهم وروى حماد اللحام عن ابي عبد الله ع قال لو ان رجلا انفق ما في يده في سبيل من
سبيل الله ما كان احسن ولا وفق اليس الله يقول ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة واحسنوا ان الله يحب المحسنين
اي المقتصدين وروى عبد الاعلى عن الصادق ع قال قال رسول الله ص افضل الصدقة صدقة عن ظهر غنى
وروى السكوني عنه ع قال قال رسول الله ص كل معروف صدقة وافضل الصدقة صدقة عن ظهر غنى وابدا
بمن تعول ونحوها روايات عنهم ع افضل الصدقة صدقة تكون عن فضل الكف لا يقدح ما ورد من الاخبار
والايات ما ينافي ذلك قال تعالى ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة وما تقدم من قوله الذين
ينفقون اموالهم الاية وما روي عنه ع افضل الصدقة جهد من مقل الى فقير في السر وروى سماعة عنه ع قال
سالته عن الرجل ليس عنده الا قوت يومه ايعطف من عنده قوت يوم على من ليس عنده شيء ويعطف
من عنده قوت شهر على من دونه والسنة على نحو ذلك ام ذلك كله على الكفاف الذي لا يلام عليه فقال هو امران
افضلكم فيه احرصكم على الرغبة والاثرة على نفسه فان الله تعالى يقول ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم
خصاصة والامر الاخر لا يلام على الكفاف الحديث ونحوه لانا نقول قد بينا ان سبيل هذه المرغبات في انفاق
الجميع محمول على ما اذا كان المنفق ذا وثوق بحسن التوكل على الله والصبر على السراء والضراء كالنفوس القدسية
او من يجد ويحفظ وجهها فانها اعتماد على الله ان يزيد مما عنده اضعافا بل ذلك في معرض التلف بخلاف غيرهم
بل قد يفهم المراد من تلك الايات ونحوها وما دل على المنع محمول على ما اذا لم يكن له توكل الجعفر الحد فانه
يكون له التصرف بجميع ما له اذ يصير كلا على الناس وهو منهي عنه ويمكن الجمع بينهما بجواز وهو ان
يكون الرجل وحده لا عيال له او كان له كسب ولو توقف في كسب نفقته كفاية اذ لا شك ان الصدقة
والايثار على نفسه مطلوب له ويحمل ما دل على المنع على ما اذا كان ذا عيال ليس له كسب يثق به
فان ايثار السائل بما عنده على ذلك التقدير ايثار على عياله وحرمانهم فلا يكون ممدوحا بل يكون منهيا
عنه ويؤيده امره ص بالبداءة بمن يعول في بعض الاخبار وان ذلك يحمل التقصير في نفقة العيال
فانه لا يتم مع ذلك **الرابعة يا ايها الذين امنوا انفقوا مما رزقناكم** قيل المراد به الفرض كالزكوة ونفقة العيال

في البقرة

وقوعها

الواجب المنفق لاقتران الوعيد به وهو ما يوجبه الا على ترك الواجب ولانه ظاهر الامر الايجاب وقيل يدخل فيه الفرض والنفل لانه اعم ولان الاية ليس فيها وعيد على ترك الواجب الانفاق بل بيان تعظيم اهوال اليوم القيمة وشدايدها والغرض ان يعلم ان منافع الاخرة لا تكتسب الا في الدنيا وان الانسان يحوج وما معه الا ما قدم من اعماله وفيه نظر فان الظاهر ان الاهوال مترتبة على عدم الانفاق فلا وجه لحمله على الوجوب ومقتضاها وجوب الانفاق مطلقا الا ما اخرجه الدليل وخص بالاجماع فيندرج فيه جميع افراد الانفاق الواجب **من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة** من قبل ان ياتي يوم لا تقدرون فيه على تدارك ما فرطتم والخلاص من عذابه اذ لا بيع فيه فتحصلون ما تنفقونه او تفتدون به من العذاب ولا خلة حتى يعينكم عليه اخلاؤكم او يسامحوكم به ولا شفاعة الا لمن اذن له الرحمن ورضي له قولا حتى تتكلوا على شفعاء يشفعون لكم في حط ما في ذممكم وبالجملة الاغلب ان جهة الخلاص من المورط تكون باحد هذه الامور المذكورة وهي منتفية في ذلك اليوم **والكافرون هم الظالمون** لعله يريد بيان ان التاركين للزكوة هم الذين ظلموا انفسهم او وضعوا المال في غير موضعه وصرفوه على غير وجهه كما هو عادة الظالم ويكون التعبير عن التاركين بالكافر للتغليظ في ذنب الترك كما عبر عن تارك الحج بالكافر في قوله ومن كفر فان الله غني عن العالمين لذلك ايضا وللاشعار بان ترك الزكوة من صفات الكفار لقوله وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة على ما سلف بيانه **الخامسة مثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله** الجهاد او مطلق الخير على ما مر **كمثل حبة** اي مثل نفقتهم كمثل حبة او مثلهم كمثل زارع حبة على حذف المضاف **انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة** اسند الانبات الى الحبة لكونها من الاسباب كما اسند الى الارض والماء وان كان المنبت في الحقيقة هو الله تعالى والمعنى انه يخرج من الحبة ساق يتشعب منها سبع شعب لكل شعبة منها سنبلة فيها مائة حبة وهو تمثيل لا يقتضي الوقوع لكونها من الاسباب كما اسند الى الارض على انه قد يتصور في الذرة والدخن ذلك وكذا في البر في الارض المغلة **والله يضاعف لمن يشاء** فيزيد على سبعمائة لمن يشاء بفضله ومشيته المتعلقة بمصلحة ونحوهي فانه فاعل مختار او على حسب حال المنفق من اخلاصه واحتياجه او حال المنفق عليه من اضطراره وصلاحه وقرابته وشرافته او طريق الانفاق من كونه سرا لا يعلم فيه احد ونحوه ومن اجله تفاوت الاعمال في مقادير الثواب **والله واسع** لا يضيق عليه ما يتفضل به من الزيادة **عليم** بنية المنفق وقدر انفاقه وحال المنفق عليه فيترتب الثواب على ما يناسب حال كل واحد منها قيل هي خاصة بالانفاق في الجهاد واما غيره من الطاعات فانما يجزى بالواحد عشر امثالها كما قال من جاء بالحسنة فله عشر امثالها فلو

في البقرة

تنافي بينهما ويمكن الجمع بوجه آخر وهو ان المراد بيان ثواب الانفاق في وجوه البر وآية العشر في الطاعات غيرها ويمكن العمل بكل منهما من غير تخصيص والاقتصار على العشر في الاخرى لكونه اقل المراتب وهو الظاهر من قوله يضاعف لمن يشاء اي يزيد في ذلك **السادسة الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله ثم لا يتبعون ما انفقوا منا ولا اذى** المن ذكر ما ينعم المعروف كقول القائل احسنت الى فلان ونعشته وكم احسنت اليك الم اعنك والاذى ضرر يتعجل وصوله الى المضرور او يراد به تعبيس الوجه والانقباض حال الدفع او يعيره في بعض اشغاله بسبب انفاقه عليه او يقول له لست الا مبرما وما انت الا ثقيل وباعدك الله مني وبينك والظاهر ان جميع ذلك داخل في المن والاذى الذي يكدر الصنيعة وينغص النعمة ويبطل الاجر والمثوبة وفي الحديث عن الصادق ع ان المن يهدم الصنيعة ومعنى ثم تراخي الرتبة واظهار التفاوت بين الانفاق وترك المن والاذى وان تركهما خير من نفس الانفاق بل لعل كلا منهما لانهما في سياق النفي **لهم اجرهم عند ربهم** لعل التصريح بكونه عند ربهم مع انه معلوم انه كذلك لتكون النفس اسكن اليه واوثق به لان ما عنده لا يخاف عليه فوت وذلك ادعى للانفاق على الوجه المذكور **ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون** كل من هاتين الجملتين خبر عن الذين عطف احدهما على الاخرى ولعل عدم ادخال الفاء في الخبر مع تضمن المبتدا معنى الشرط ايهاما بانهم اهل لذلك وان لم يفعلوا فكيف بهم اذا فعلوا **قول معروف** كلام حسن خفيف جميل لا قبح فيه يرد به السائل **ومغفرة** تجاوز عن السائل بالحاجة او نيل مغفرة من الله بالرد الجميل او عفو عن السائل بان يعفو عنه فيما يصدر عنه من الالحاح او اساءة الادب كفتح الباب ودخول الدار بغير اذن ويغتفر ذلك **خير من صدقة يتبعها اذى** خبر عنهما وصح الابتداء بالنكرة لتخصيصه بالوصف والخبر عن اصل الفعل لا التفضيل اذ لا خير في الصدقة المتبوعة بالاذى فان اتباع الايذاء للاعطاء يوجب الجمع بين الايلام والاضرار بها لم يفد ثواب النفع بعقاب الظلم بخلاف القول المعروف فانه نفع متعجل من حيث ايصال السرور الى قلب المؤمن من غير ضرر وقيل الاية مخصوصة بالتطوع لان الواجب لا يحل منعه ولا رد السائل عنه ورد بان الواجب قد يعدل به من سائل الى سائل ومن فقير الى فقير **والله غني** عن الانفاق المشتمل على المن والاذى **حليم** عن معاجلة من يمن ويؤذي حال انفاقه بالعقوبة فيؤخر العقاب لحلمه ونعوذ بالله من غضب الحليم ولعل الكلام وقع هنا على سبيل التدريج والتفهيم حالا بعد حال الى ان يتم المطلوب فذكر في الاية السابقة ان الاجر انما يترتب على المن والاذى ثم ذكر هنا ان الرد الجميل خير من الصدقة المتبوعة بالاذى مع وعيد كما عرفت ثم بين في الاية التي بعدها حال الصدقة مع المن والاذى وانها باطلة بمنزلة من الحريم فقال

في البقرة

يا ايها الذين امنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى لا تحبطوا اجرها بكل واحد منهما كالذي ينفق ماله
رئاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر محل الكاف النصب على الحال من ضمير المخاطبين او على المصدرية والمعنى لا
تبطلوا صدقاتكم مماثلين الذي ينفق او ابطالا مثل ابطال الذي يرائي بانفاقه ولا يقصد به رضاء
الله ولا ثواب الآخرة لعدم ايمانه بهما ورئاء منصوب على العلة او المصدرية او الحال بمعنى مرائيا فمثله
فمثل المرائي في الانفاق كمثل صفوان كمثل حجر املس عليه تراب فاصابه وابل مطر عظيم القطر
فتركه صلدا حجرا املس نقيا من التراب الذي كان عليه لا يقدرون على شيء مما كسبوا اي لا ينتفعون بشيء
مما فعلوا رئاء الا ذهابه من ايديهم ولا يجدون ثوابه مع وجود نقيضه لحرمة الرياء وكونه شركا فتبين به ان تلك
الاعمال لم تكن لهم ولم يوقعوها على وجه يستحق به الثواب وضمير الجمع عائد الى الذي باعتبار المعنى لان المراد
به الجنس او الجمع كقوله وان الذي حانت بفلج دماؤهم هم القوم كل القوم يا ام مالك والله لا يهدي القوم الكافرين
اي لا يثيبهم على اعمالهم اذ كان الكفر محبطا لها وانما يثيب المؤمنين الذين يوقعون اعمالهم على الوجوه
التي يستحق بها الثواب او لا يهديهم الى الجنة باعمالهم كما يهدي المؤمنين او لا يعطيهم ما يعطي المؤمنين من
زيادة الالطاف والتوفيق او المراد لا يهدي المنفقين رياء او منا او اذى ووضع مكانه الكافرين
تعريضا بان الرياء والمن والاذى على الانفاق من صفات الكفار ولا بد للمؤمن من الاجتناب عنها وايقاع
النفقة خالصا لوجهه الكريم من غير قصد سمعة ولا رياء وفي الحديث عنه صلعم اذا كان يوم القيمة نادى
مناد يسمع اهل الجمع اين الذين كانوا يعبدون الناس قوموا خذوا اجوركم ممن عملتم له فاني لا اقبل عملا
خالطه شيء من الدنيا واهلها وعن الصادق ع قال قال رسول الله صلعم من اسدى الى مؤمن معروفا ثم اذاه
بالكلام او من عليه فقد ابطل الله صدقته وضرب فيه مثلا كالذي ينفق ماله رئاء الناس الآية ثم ان
ظاهر الآية يقتضي ان المن والاذى يبطل الاجر والثواب بالصدقة ولو في مستقبل الاوقات ونسب في
الجاهل الوعيد وفيه اشكال من جهة ان الانفاق اذا وقع على الوجه المعتبر حال حدوثه واستحق الثواب
بفعله فابطاله في الزمان المستقبل بفعل ما ينافيه يحتاج الى دليل واضح ولعل هذا القائل من المعتزلة
القائلين بالاحباط والتكفير فانهم يحكمون بثبوت الاجر والثواب بتلك الصدقة ثم ان المن والاذى
يزيلان ذلك الثواب بطريق الاحباط وقد قامت الادلة العقلية على بطلان الاحباط الذي يذهب اليه
هؤلاء فلا وجه لتنزيل الآية عليه ويمكن ان يقال صدورهما في المستقبل كاشف عن عدم ترتب الثواب
عليها حال الحدوث او يقال المعتبر في البطلان وقوع الانفاق على احدهما لا مطلقا فان وجوه الافعال
تابعة لحدوثها وقد يؤيد الاول ما رواه الكليني عن عقبة بن خالد عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله صلعم

ان الله كره لي ست خصال وكرههن للاوصياء من ولدي واتباعهم من بعدي المن بعد الصدقة الحديث
والحق ان العمل يعتبر فيه الاخلاص ويقتضي ان لا يصدر لشيء من الاغراض لانه انما يفعلها قاصدا
وجه ربهم وما عداه غير ملحوظ فيها ومقتضى ذلك ان لا يقع منه من ولا اذى فان ذلك انما يكون
مع ملاحظة الغير ولكن التخلص منهما بل من الرياء والسمعة التي هي الشرك الخفي في غاية الصعوبة
ثم انه تعالى لما ذكر حال الانفاق مع الاذى والمن والرياء ذكر بعدها حال المخلصين في الانفاق ليتبين
الحالين وما بينهما من التفاوت فقال ومثل الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضات الله
طلبا لرضاه وتثبيتا من انفسهم اي ليثبتوا بعض انفسهم على الايمان فان المال شقيق الروح فمن بذل ماله
لوجه الله فقد ثبت بعض نفسه عليه ومن بذل ماله وروحه فقد ثبتها كلها فمن على هذا للتبعيض ويحتمل
كونها ابتدائية اي تصديقا للاسلام وتحقيقا للجزاء مبتدئا من اصل انفسهم لان المسلم اذا انفق ماله
في سبيل الله علم انه تصديقه وايمانه بالثواب من اصل نفسه ومن اخلاص قلبه وفيه تنبيه على ان
حكمة الانفاق للمنفق تزكية نفسه عن البخل والمن وحب المال ويحمل على الثاني ان يكون المعنى وتثبيتا
من انفسهم عند المؤمنين بانها صادقة الايمان مخلصة فيه ويعضده قراءة بعضهم وتبيينا من
انفسهم لان التبيين انما يكون عند المؤمنين بمثل انفاق هؤلاء كمثل جنة بربوة اي بستان في موضع
مرتفع ولعل التخصيص بذلك لان الشجرة فيها ازكى ثمرة واحسن منظرا من الاسفل الذي يسيل الماء اليه
ويجتمع فيه والاحسن ان يراد بالربوة الارض الطيبة الحرة التي تنتفخ وتربو اذا نزل عليها المطر ولهذا اذا
كانت كذلك كثر دخلها وكمل شجرها كقوله وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت
وربت وانما كان هذا احسن لان المكان المرتفع لا يحسن ريعه لبعده عن الماء وتعرضه بالرياح
كما ان الوهاد كذلك لكونها منصبا للمياه فلا يحسن ريعها فاذن البستان لا يصلح له الا الارض المستوية وهي
ما ذكرنا والربوة مثلثة الراء وقرئ بتثليثها اصابها وابل مطر عظيم القطر فآتت اكلها جادت
بثمرها ضعفين مثلي ما كانت تثمر بسبب المطر العظيم فالمراد بالضعف المثل كما اريد بالزوج الواحد
كما في قوله تعالى من كل زوجين اثنين ويحتمل ان يكون المراد اربعة امثالها ونصبه على الحال اي مضاعفا
فان لم يصبها وابل فطل اي فيصيبها طل او فالذي يصيبها طل او فطل يكفيها لحسن منبتها وبرودة هوائها
وارتفاع مكانها والطل المطر الصغير القطر والمعنى ان نفقات هؤلاء زاكية عند الله لا تضيع بحال
نعم تتفاوت باعتبار ما ينضم اليها من الاحوال كالكثرة والقلة باعتبار ما هو العارض للانفاق له
المنفق على ما تقدم ويجوز ان يكون المراد تمثيل حالهم عند الله بالجنة على الربوة ونفقاتهم الكثيرة

والتقليل بالوابل والطل فكما ان كلا واحدا من المطرين يضعف اكل الجنة وثمرها فكذلك نفقة المقصود
بها وجه الله كثيرة كانت او قليلة تزيد في زلفاهم عنده **والله بما تعملون بصير** فيه تحذير
عن الرياء والمن والاذى وترغيب في الاخلاص ثم انه تعالى بين حال من يفعل الافعال الحسنة ولا يريد
بها وجه الله ولا ابتغاء مرضاته بقوله **ايود احدكم** الهمزة فيه للانكار البالغ اي لا يود **ان تكون
له جنة من نخيل واعناب تجري من تحتها الانهار** اي تشتمل على النخيل والاعناب والانهار الجارية
له فيها من كل الثمرات جعل الجنة اولا من النخيل والاعناب مع انها تشتمل على سائر الاشجار كما دل
عليه قوله هذا تغليبا لهما لشرفهما وزيادة منافعهما ثم اردفهما بذكر كل الثمرات ليدل على احتوائها
احتوائها على سائر الاشجار فهو تعميم بعد تخصيص ويجوز ان يريد بالثمرات المنافع التي كانت تحصل
له فيها وان لم يكن من جنس الثمر **واصابه الكبر** اي كبر السن فان الفقر والفاقة في ذلك الوقت اصعب
والواو للحال ويجوز للعطف على معنى ايود احدكم لو كانت له جنة فاصابه الكبر **وله ذرية ضعفاء**
لا قدرة لهم على الكسب **فاصابها اعصار** ريح عاصفة تنعكس من الارض الى السماء مستديرة
كعمود **فيه نار فاحترقت** تلك الجنة وهو عطف على اصابها والمعنى تمثيل حال من يفعل الافعال
الحسنة ويضم اليها ما يحبطها كالرياء والايذاء والمن في الحسرة والندامة والاسف يوم القيمة مع اشتداد
حاجته اليها وكونها محبطة لا اثر لها بحال من هذا شانه فهو يديم الحسرة عند ذلك ويطيل الفكر ولهذا
الشيخ ولا يخفى ان هذا المثل في المقصود ابلغ الامثال فان الانسان اذا كان له جنة في غاية الكمال وكان
هو في غاية الاحتياج الى المال وذلك اوان الكبر مع وجود الاولاد والاطفال فاذا اصبح وشاهد تلك
الجنة محترقة بالصاعقة فكم يكون في قلبه من الحسرة وفي عينيه من العبرة فهذا الاتفاق نظير الجنة
المذكورة وزمان الاحتياج يوم القيمة فلذلك واشبه بهم حال من جاهد من يسير في عالم الملكوت وترقى
بفكره الى عالم الجبروت ثم نكص على عقبيه الى عالم الزور والتفت الى ما سوى الحق فجعل سعيه هباء
منثورا فالحذر الحذر من مثله وان يعتريك الشيطان بخيله ورجله **كذلك** مثل هذا البيان الذي
بين في امر الصدقة او مما هو غيرها **يبين الله لكم الايات** الدلالات الواضحات التي تحتاجون
اليها في دينكم **لعلكم تتفكرون** تتدبرون وتتفهمون فتعتبرون بها **السابعة وهو الذي
انشاء** خلق وابدع لا على مثال **جنات** بساتين مختلفة كالاشجار **معروشات** مرفوعات
بالدعائم قيل هو ما عرشه الناس من الكروم **وغير معروشات** ملقاة على وجه الارض وقيل المعروشات
ما غرسه الناس فعرشوه وغير معروشات ما نبت في البراري والجبال من قبل نفسه **والنخل والزرع**

في الانعام

عطف على جنات اي وانشأ النخل والزرع **مختلفا اكله** ثمره الذي يؤكل في الهيئة والكيفية والطعم
اما الزرع والباقي في حكمه واما النخل والزرع داخل في حكمه لكونه معطوفا عليه والجميع بتأويل
ذلك او كل واحد مختلفا حال مقدرة اي مقدرا اختلاف اكله لانه لم يكن كذلك عند الانشاء **والز
يتون والرمان متشابها وغير متشابه** تشابه بعض افرادها في اللون والطعم والاثمار **كلوا من
ثمره** من ثمر كل واحد من ذلك **اذا اثمر** وان لم يدرك ولم يينع بعد وقيل فائدته رخصة
المالك في الاكل منه قبل اداء حق الله **واتوا حقه يوم حصاده** قيل يستدل بالاية على وجوب
الزكوة في الزيتون لانه تعم عقيب ابتناء الحق بعد ذكره والى هذا ذهب جماعة من العامة وفيه نظر
فان الاية انما تدل على الابتناء فيما يثبت فيه الحصاد ولهذا لا تجب الزكوة في الرمان وانه ذكر بعد الز
هذا وقد اختلف في الحق الذي يجب اخراجه يوم الحصاد فقيل هو الزكوة العشر او نصف العشر
والاكثر على انها مدنية لا مكية فلا نسخ والامر بايتائها يوم الحصاد ليهتم به حتى لا يؤخر عن
وقت الاداء وقيل ان المراد به ما كان يتصدق به يوم الحصاد لا الزكوة المفروضة نظرا الى ان الاية مكية
والزكوة مدنية ويعين هذا القول الروايات الواردة عن اصحاب العصمة عليهم السلام رواه زرارة ومحمد
بن مسلم وابو بصير في الحسن عن ابي جعفر عليه السلام في قول الله تعالى واتوا حقه يوم حصاده فقال جميعا
قال ابو جعفر عليه السلام هذا من الصدقة يعطي المسكين القبضة بعد القبضة ومن الجذاذ الحفنة بعد
الحفنة حتى يفرغ ونحوها من الاخبار وبظاهرها استدل الشيخ في ق على وجوب حق في المال
سوى الزكوة كالضغث والكف عند الصرام والحصاد واجاب العلامة بان المراد بالحق
يوم الحصاد فان الزكوة تجب ح ولو سلم المغايرة فالامر للندب وفي كلا الجوابين بحث اما الاول
فلدلالة الحديث على ان المراد بها غير الزكوة واما الثاني فلان حمل الامر على الندب من غير معارض
بعيد وموضع معلوم فتامل **العاشرة ولا يحسبن الذين يبخلون بما اتيهم الله من فضله هو خيرا
لهم** قرئ بتاء الخطاب فالفاعل هو النبي صلى الله عليه وآله او كل من يصلح للخطاب والذين مفعوله الاول بحذف
المضاف وخيرا مفعوله الثاني وهو ضمير الفصل اي لا تحسبن بخل الذين يبخلون خيرا لهم وان قرئ بالغيبة احتمل كون
الفاعل محذوفا او ضمير فاعل يحسب وهو المطلوب من سوق الاية ويحتمل كونه الذين يبخلون ومفعوله
الاول محذوف اي البخل الذين يبخلون بخلهم هو خيرا لهم ولا يرد ما قيل ان باب حسب لا يجوز
حذف احد مفعوليه لان ذلك محمول على الغالب او على الحذف نسيا منسيا **بل هو شر لهم** اي البخل شر
لهم لاستجلابه العقاب عليهم **سيطوقون ما بخلوا به يوم القيمة** كانه بيان لشريته لهم والمعنى انهم

يلزمون وبال ما بخلوا به الزام الطوق ومن الامثال قولهم تقلدها طوق الحمام اذا جاء بهنية يسب بها
ويذم او يجعل ما بخل به من المال طوقا في عنقه وروى الكليني عن محمد بن مسلم في الحسن قال سالت
اباعبدالله عم عن قول الله عز وجل سيطوقون ما بخلوا به يوم القيمة فقال يا محمد ما من احد يمنع من زكوة
ماله شيئا الا جعل الله له ذلك يوم القيمة ثعبانا من نار مطوقا في عنقه ينهش من لحمه حتى يفرغ من
الحساب ثم قال هو قول الله عز وجل سيطوقون ما بخلوا به يوم القيمة يعني ما بخلوا به من الزكوة
وعن حريز في الصحيح قال قال ابو عبدالله عم ما من ذي مال ذهب او فضة يمنع زكوة ماله الا
حبسه الله يوم القيمة بقاع قرقر وسلط عليه شجاعا اقرع يريده وهو يحيد عنه فاذا راى انه
لا يتخلص منه امكنه من يده فقضمها كما يقضم الفجل ثم يصير طوقا في عنقه وذلك قول الله جل ذكره
سيطوقون ما بخلوا به يوم القيمة الحديث والاخبار الواردة في هذا المعنى كثيرة والاية وان كانت
عامة في الظاهر الا انها مخصوصة بالبخل في اخراج الزكوة الواجبة كما يعلم من ظاهر الاخبار المبينة
لها ويؤيده ايضا ما رواه الكليني ايضا عن جابر عن ابي جعفر عم قال قال رسول الله صلى الله عليه واله ليس البخيل
الذي يؤدي الزكوة المفروضة في ماله ويعطي النائبة في قومه وعن احمد بن مسلم عن ابي الحسن موسى عم
البخيل من بخل بما افترض الله عليه والاخبار في ذلك كثيرة ولان تارك التفضل لو عد بخيلا لم يخل
انسان من البخل الا بالاخراج جميع المال وفي حكم الزكوة سائر المصارف الواجبة كالانفاق على
النفس وعلى الاقربين الذين يلزمه مؤنتهم **ولله ميراث السموات والارض** اي جميع ما يبقى
التوارث فيه نحوه فما بالهم يبخلون عليه بماله ولا ينفقونه في سبيل الله او انهم يرث منهم ما يمسكونه
ويبخلون به ولا ينفقونه في سبيل الله بعد موتهم وهلاكهم ويبقى عليهم الحسرة والعقوبة وفي ذلك حث
على الانفاق والمنع عن الامساك وقيل ان الاموال اذا كانت بمعرض الزوال فالجدير بالعاقل ان لا
يبخل بانفاقه ولا يحرص على امساكه فيكون عليه وزره ولغيره نفعه **والله بما تعملون** من المنع
والاعطاء **خبير** فيجازيكم عليه وهو توكيد للوعد والوعيد في الانفاق والبخل احراز الثواب الاجر
والسلامة من الاثم والوزر وقد يستدل بعموم الاية على وجوب بذل العلم وتحريم كتمانه من اهله
اذا لم يكن هناك مانع من تقية ونحوها بل روي عن ابن عباس انها نزلت في احبار اليهود الذين كتموا
صفة محمد صلى الله عليه واله ونبوته وان المراد بالبخل كتمان العلم الذي اتاهم الله ولا ينافيه على الاول وروده في الزكوة
لان العبرة بعموم اللفظ وكذلك قوله سيطوقون لما ثبت ان المراد يلزمون وبالهم ويؤيده ما روي
عنه صلى الله عليه واله من كتم علما من اهله الجم بلجام من نار **العاشرة قد افلح** اي فاز **من تزكى**

تطهر

تطهر من الكفر والمعاصي او تكثر من التقوى اخذا من الزكوة وفاياه اراد من قال ان معناه قد ظفر
بالبغية من صار زاكيا بالاعمال الصالحة والورع وقيل من تزكى اعطى زكوة ماله اما مطلقا او زكوة الفطرة
بخصوصها كما يشعر به قوله **وذكر اسم ربه فصلى** اي صلوة العيد على احتمال او يحمل مطلق
الصلوة لقوله اقم الصلوة لذكري وقيل ذكر الله بقلبه عند صلوته لرجاء ثوابه وخوف عقابه فان الخشوع
في الصلوة بحسب الخوف والرجاء وقيل ذكر اسم ربه بلسانه عند دخوله في الصلوة فصلى بتكبيرة الاحرام
اي بالله اكبر لان الصلوة لا تنعقد الا به وعلى هذا فلا استدلال بها على وجوب زكوة الفطرة بعينها
الا ان ينضم اليها الخبر وهو ما رواه ابن بابويه في الصحيح عن حماد بن عيسى عن حريز عن ابي بصير وزرارة قالا
قال ابو عبدالله عم ان من تمام الصوم اعطاء الزكوة يعني الفطرة كما ان الصلوة على النبي صلى الله عليه واله من تمام الصلوة
لانه من صام ولم يؤد الزكوة فلا صوم له اذا تركها متعمدا ولا صلوة له اذا ترك الصلوة على النبي صلى الله عليه واله
ان الله عز وجل بدا بها قبل الصلوة فقال قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى فلا يرد على هذا القول
ان هذه السورة مكية ولم يكن في ذلك الوقت صلوة عيد ولا زكوة فطرة لانه يحتمل ان يكون اولها
نزلت بمكة وختمت بالمدينة فلا ينافي في ذلك الاحتمال وان كانت الاية غير ظاهرة لقيام الاحتمالات
الا بضميمة الخبر وكيف كان فالوجوب معلوم من الاخبار المتظافرة والاجماع عليه **كتاب الخمس**
وفيه ايات الاولى **واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه** ظاهر الغنيمة ما اخذ من دار
الحرب ويؤيده الايات السابقة واللاحقة وعلى ذلك حملها اكثر المفسرين والظاهر من اصحابنا انهم حملوها
على الفائدة مطلقا وان لم تكن من دار الحرب عن حكيم مؤذن بني عبس عن الصادق عم قال قلت له
واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول قال هي والله الفائدة يوما فيوما الحديث وقد ادرجوا
السبعة الاشياء التي اوجبوا فيها الخمس في ذلك وهي غنيمة دار الحرب وارباح التجارات والزراعات
والصناعات بعد مؤنة السنة له ولعياله على الوجه الوسط من غير اسراف والتقتير والمعادن وا
لكنوز وما يخرج بالغوص والحلال المختلط بالحرام مع جهل القدر والمالك وارض الذمي اذا اشتراها
من مسلم وزاد الحلبي على ذلك الميراث والهدية والهبة والصدقة واضاف الشيخ العسل الجبلي والمن
واضاف الفاضلان الصمغ وشبهه والحق ان استفادة ذلك من ظاهر الاية بعينه بل الظاهر
منها كون الغنيمة غنيمة دار الحرب والخبر غير صحيح والاولى حمل الغنيمة في الاية على ذلك وجعل
الوجوب في غير الغنيمة من الخمس السبعة ثابت بدليل من خارج كالاجماع ان كان والاخبار ويبقى
ما عدا ذلك على الاصل الدال على العدم فان الاية كانت مكسورة فلا كلام وان كانت مفتوحة وهو الذي

رجح في الكشاف ووجه الترجيح انه اذا حذف الخبر واحتمل غير واحد من المقدرات كقولك ثابت وواجب
حق لازم وما اشبه ذلك كان اقوى لايجاب من النص على الواحد فهي مبتدأ خبره محذوف اي فثابت او
واجب ونحو ان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل مقتضى كلام قسمة الخمس
على ستة اقسام سهم لله وسهم لرسوله وسهم لذوي القربى وثلثة اسهم للثلثة الباقية وعلى هذا اكثر علمائنا
فسهم الله وسهم الرسول للرسول ص وكذا سهم ذي القربى يضعه حيث يشاء من المصالح وحال غيبته تكون
الثلثة المذكورة للامام القائم مقامه وتبقى الثلثة الاسهم الباقية تصرف الى المذكورين من بني هاشم هذا هو
المشهور بين الاصحاب بل كاد يكون اجماعا وذهب جماعة من الاصحاب ان سهم ذي القربى لا يختص بالامام
بل هو لجميع قرابة الرسول ص من بني هاشم ورواه ابن بابويه في المقنع ومن لا يحضره الفقيه وهو اختيار
ابن الجنيد حيث قال وهو يقسم على ستة اقسام سهم لله يلي امره امام المسلمين وسهم لرسول الله ص لاولى
الناس به واقربهم اليه نسبا وسهم ذوي القربى لاقارب رسول الله من بني هاشم وبني المطلب بن عبد مناف
ان كانوا من بلدان اهل العدل ويرده ظاهر قوله ذي القربى وانه يدل على الوحدة فلا يتناول الاقارب
اجمع فتعين كونه للامام اذ الثالث خرق للاجماع لا يقال اراد الجنس كما في ابن السبيل لانا نقول تنزيل
اللفظ الموضوع للواحد على الجنس مجاز بل حقيقة الواحد فلا يعدل عنه الا ان يتعذر حمله على الواحد
فيحمل على الجنس وحيث ان الواحد متعذر في ابن السبيل اذ ليس هناك معنى واحد يمكن ان يكون
مقصودا باللفظ فلا وجه لحمله عليه بخلاف ذي القربى فان هناك معنى واحدا يصلح ان يكون مقصودا
به فيحمل عليه ومما يقال انا لا نسلم تبادر الواحد من ذي القربى بل الظاهر منه الجنس كما في غير هذا المقام
قال تعالى وآت ذا القربى حقه ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وغير ذلك من
الايات فيحمل على الجنس الى ان يثبت المقتضي للعدول عنه على ان ارادة الواحد منه متوقفة على قيام
الحجة بذلك اما بدونها فلا فمدفوع بانا قد بينا ان المطلوب من لفظ ذي القربى الواحد وانما يحمل
على الجنس مع التعذر فليس احتمال الواحد والجنس على حد سواء بل الظاهر المتبادر منه الواحد وارادة
الجنس في المواضع التي وقع فيها ذو القربى في غير هذا الموضع انما هو لتعذر ارادة الواحد منه ولو امكن
ارادته منه لوجب حمله عليه وبالجملة انما نحمل على الجنس مع تعذر الواحد فلو امكن بوجه من الوجوه
حملناه عليه وفيما نحن فيه ممكن دون ما عداه من المواضع فيحمل عليه على ان الاخبار قد دلت على ذلك
وقد بلغت حدا لا يمكن التأويل فيه ومن ثم نقل الشيخ في ذلك اجماع الفرقة وكانه لم يعتد بخلاف
هذا القائل ثم هو قول جماهير العامة بل انهم اطبقوا على ان المراد بذي القربى قرابة الرسول من ولد

هاشم وبعضهم اضاف اليه آل المطلب وقال بعض الاصحاب انما يقسم الخمس على خمسة اسهم سهم لرسوله وبعده
للامام وسهم لذي القربى له والثلثة الباقية لليتامى والمساكين وابن السبيل قالوا ومعنى لله خمسه وللرسول
ان للرسول خمسه كقوله والله ورسوله احق ان يرضوه والمراد رسوله والافتتاح بذكر اسم الله على
جهة التيمن والتبرك لان الاشياء كلها لله عز وجل او ان من حق الخمس ان يكون متقربا به الى الله
عز وجل لا غير وان قوله وللرسول ولذي القربى الى آخره بيان لان مصرفه هؤلاء الاخصين به
ويدل على ذلك صحيحة ربعي بن عبد الله عن ابي عبد الله ع قال كان رسول الله ص اذا اتاه المغنم
اخذ صفوه وكان ذلك له ثم يقسم ما بقي خمسة اخماس ويأخذ خمسه ثم يقسم اربعة اخماس بين
الناس الذين قاتلوا عليه ثم يقسم الخمس الذي اخذه خمسة اخماس يأخذ خمس الله عز وجل لنفسه
ثم يقسم الاربعة الاخماس بين ذوي القربى واليتامى والمساكين وابناء السبيل يعطي كل واحد منهم
حقا وكذلك الامام يأخذ كما اخذ رسول الله ص والى هذا ذهب جمهور العامة واختلفوا في سهم
النبي ص بعد وفاته فقال بعضهم انه يصرف في مصالح المسلمين كما فعله الشيخان بعده وقال انه
يسقط سهمه وسهم ذي القربى ويصير الكل مصروفا الى الثلثة الباقية وعلى هذا ابو حنيفة واصحابه
وقائل ان يكون لولي الامر بعده كما ذهب اليه ذلك البعض من اصحابنا والجواب ان الاية بعيدة
عما ذكروه فان ظاهرها ان الاقسام الخمسة وقولهم الافتتاح باسم الله للتبرك مجاز لا يصار اليه
الا بدليل يدل عليه بخصوصه والرواية انما تضمنت حكاية فعله ص ويجوز ان يكون اخذ دون حقه
توفيرا للخمس على الباقين اما لشرفها منه ص او لاعوازهم فلا يثبت بها الحكم على العموم على انه يحتملها
على التقية لكون ذلك مذهب العامة كما عرفت ثم ان الاكثر من اصحابنا ان الاصناف الثلثة
من بني هاشم دون بني المطلب وهو قول بعض العامة وذهب بعضهم الى دخول بني المطلب
فيهم وعلى هذا اكثر العامة مستدلين عليه بما روي عن النبي ص انا وبنو المطلب لم نفترق
في جاهلية ولا اسلام ونحن وهم شيء واحد وشبك بين اصابعه ويمكن الاحتجاج لهم
بما رواه زرارة عن ابي عبد الله ع لما قال ~~بنو عبد شمس ونوفل هؤلاء اخوتك بنو هاشم لا~~
~~تنكر فضلهم لمكانك الذي جعلك الله منهم ارايت اخواننا بني المطلب اعطيتهم وحرمتنا~~
وانما نحن وهم بمنزلة واحدة فقال لو كان العدل ما احتاج هاشمي ولا مطلبي الى صدقة
ان الله جعل لهم في كتابه ما كان فيه سعتهم يعني الخمس والجواب ان الاخبار المذكورة غير صحيحة
السند مع معارضتها بمثلها روى حماد بن عيسى عن بعض اصحابنا عن العبد الصالح ابي الحسن

لما قال له بنو عبد شمس ونوفل هؤلاء اخوتك بنو هاشم لا تنكر فضلهم لمكانك الذي جعلك الله فيهم ارايت اخواننا بني عبد المطلب اعطيتهم وحرمتنا انما نحن وهم بمنزلة واحدة فقال صلى الله عليه وآله

كما ورد به قال وهولاء الذين جعل الله لهم الخمس هم قرابة الرسول صلى الله عليه وآله وهم بنو عبد المطلب انفسهم الذكر
والانثى ليس فيهم من بيوتات قريش ولا من سائر العرب احد الا وبخوها من الاخبار ومع التعارض
يتساقطان ويبقى اشتغال الذمة باخراج الخمس الى مستحقه باقيا ويمكن ان يستدل على ما نقول
بان بني المطلب يستحقون الزكوة فلا يستحقون الخمس لعدم اجتماعهما في محل واحد اجماعا اما
استحقاقهم الزكوة فثابت بعموم قوله انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية خرج منه بنو هاشم بالاجماع
فيبقى الباقي على عمومه ومنه بنو المطلب ولو قيل ان الاخبار السابقة مخصصة للآية لقلنا انها ضعيفة معارضة
بمثلها وذلك يقتضي تساقطها وبقاء عموم القرآن سالما فيتم المطلوب ويعتبر في المساكين وابن
السبيل الحاجة على ما مر في باب الزكوة اذ هو الظاهر من الاطلاق اما اليتيم فاعتبر فقره بعض الاصحاب
نظرا الى ان الخمس عوض الزكوة على ما دل عليه الاخبار فيعتبر فيه ما يعتبر فيها من الفقر والحاجة
ولان الآية اقتضت قسمته عليهم على قدر حاجتهم والفاضل لا يستحق النصيب ونفى الآخرون اعتباره نظرا الى عموم الآية الصادق على الغني والفقير وبان استحقاقه
لكونه يتيما فيستوي فيه الغني والفقير ولانه لو اعتبر فيه الفقر كان داخلا تحت المساكين فلا يكون
قسيما له ويلزم منه تداخل الاقسام والمتنازع مستظهر من الجانبين الا ان الاحتياط
يقتضي الاعتبار ومقتضى اللام بيان المصرف على ما تقدم فيجوز تخصيص الفريق الواحد من الثلثة
بنصف الخمس الذي هو حصتهم واليه ذهب اكثر المتأخرين واعتبر جماعة وجوب بسط النصف على الثلثة
الاصناف نظرا الى ان اللام في الآية للملك فلا يجوز الاقتصار على صنف واحد قالوا ويؤيده ذلك انها
لو كانت هنا لبيان المصرف لجاز اعطاء الجميع لصنف واحد غير الامام وان كان الامام حاضرا
لظاهر الآية ولا قائل به ويمكن ان يجاب بان ذلك خرج بالاجماع لما ساغ ذلك الا ان الاجماع منع من صرف
حصة الامام الى غيره مع وجوده ومن ثم كان الخلاف بينهم انما هو في الاسهم الثلثة للاصناف
الثلثة والخارج بالاجماع لا يرد نقضا على ان القائل بوجوب البسط انما يقول به مع حضور الاصناف
لا مع غيبتهم فان الشيخ ممن يقول بوجوب البسط وقد صرح في بعض كتبه بانه اذا لم يكن في البلد
الا فرقة واحدة منهم جاز ان يفرق فيهم ولا ينتظر غيرهم ولا يحمل الى بلد آخر وهذا مما يضعف حمل اللام
على الملكية فالاحتياط في البسط على الاصناف اما تعميم اشخاص الحاضرين فقد قيل به وهو بعيد
ان كنتم آمنتم بالله متعلق بمحذوف دل عليه ما تقدم اي ان كنتم آمنتم بالله فاعلموا ان الخمس لهولاء المذ
كورين فسلموه اليهم وفي الكلام تاكيد لوجوب الخمس على اتم وجه واكده تصدير الكلام بالعلم واقترانه
بان المفيدة للتوكيد وتعليق الحكم بالايمان وذكر الجملة الخبرية وتكرار ان المؤكد وحذف الخبر وليس

المراد

المراد هنا مجرد العلم فان العلم المتعلق بالعمل اذا امر به كان العلم مقصودا بالعرض لتحصيل العمل
الذي هو المقصود بالذات **وما انزلنا على عبدنا** محمد صلى الله عليه وآله من الآيات والملائكة والنصر **يوم الفرقان**
اراد به يوم بدر فانه يوم حصل فيه الفرق بين الحق والباطل وغلبة الحق عليه **يوم التقى
الجمعان** هم المسلمون والكفار وهي اول واقعة عظيمة صارت في الاسلام **والله على كل شيء
قدير** فيقدر على نصر الجماعة القليلة على الفئة الكثيرة وامدادها بالملائكة كما وقع في ذلك اليوم
الثانية **يا ايها الذين آمنوا انفقوا مما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض** مر في الآية تقريرها
في باب الزكوة فلا نعيدها **الثالثة يسئلونك عن الانفال** جمع نفل بسكون الفاء وفتحها وهو الزيادة
ومنه سميت النافلة لزيادتها على الواجب قيل المراد هنا غنيمة يوم بدر والمراد السؤال عن حكمها
وكيفية قسمتها ويؤيده ما قيل انها نزلت بسبب اختلاف المسلمين في غنائم بدر وانها كيف
تقسم ومن يقسمها المهاجرون او الانصار فبين حكمها وان امر ذلك الى الله والرسول وقيل
المراد انفال السرايا المجعولة لهم كقوله صلى الله عليه وآله من فعل كذا وكذا فله كذا وكذا وقد وقع منه ذلك في يوم
بدر فتسارع الشبان وبقي الشيوخ تحت الرايات فلما انقضت الحرب طلب الشبان ما كان قد
نفلهم النبي صلى الله عليه وآله فقال الشيوخ كنا ردءا لكم لو وقعت عليكم الهزيمة لرجعتم الينا وتشاجروا في
ذلك فنزلت وبه استدل الشافعي على انه لا يلزم الامام ان يفي بما وعد وهذان القولان مرغوب عنهما
فيما بيننا والذي عليه اصحابنا ان المراد بها ما قد وردت به الروايات عن الباقر والصادق عليهما السلام انهما
قالا الانفال كل ما اخذ من دار الحرب بغير قتال وكل ارض انجلى عنها اهلها بغير قتال ويسميها
الفقهاء فيئا وميراث من لا وارث له وقطائع الملوك اذا كانت في ايديهم من غير غصب
والآجام وبطون الاودية والارضون الموات ونحوها وقد روي عن اهل البيت عليهم السلام انهم قرأوا
يسئلونك الانفال بدون لفظ عن **قل الانفال لله والرسول** اي هي لهما مختصة بهما والمراد
انها للرسول في حال حيوته ومن بعده للامام القائم مقامه وعلى هذا فلا تكون الآية منسوخة
بآية الغنيمة كما قيل لعدم التنافي بينهما لاختلاف المحل نعم لو حملناها
على الغنيمة امكن القول بالنسخ للتنافي **واتقوا الله** باتقاء معاصيه واتباع ما امركم به **واصلحوا
ذات بينكم** الحال التي بينكم بالمواساة والمساعدة بعضكم بعضا فيما رزقكم الله وترك
الخصومة والمنازعة بالصلح والمحبة وتسليم امر الله **واطيعوا الله ورسوله** فلا تخرجوا عما
امرتم به **ان كنتم مؤمنين** مصدقين بالله والرسول فان الايمان يقتضي ذلك او ان كنتم كاملي

لا ايمان فانكمال هذه الثلثة اعنى اجتناب المناهى الذى هو في معنى الاتقاء واتباع الاوامر واصلاح
ذات البين بالعدل والاحسان والمساعدة على الحق كما دل عليه قوله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى لا يه
انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم فزعت لذكره استعظاما له وتهيبا من جلاله وقيل هو
الرجل يهم بالمعصية فيقال له اتق الله فينتزع عنه خوفا من العقاب والمراد بالاية كاملو الايمان لعدم
اعتبار مثله في اصل الايمان كما دل عليه قوله في موضع آخر الذين يقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون
اولئك هم المؤمنون حقا حكم عليهم بتحقق الايمان فيهم ولم يعتبر الوجل عند الذكر فاقتضى انه امر
زايد توجب كماله واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا لزيادة المؤمن به فان الايمان بالايات يوجب زيادة
بازديادها او لاطمينان النفس ورسوخ اليقين بتظاهر الادلة او بالعمل بموجبها وهو قول من قال
الايمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية بناء على دخول العمل فيه وهو قول مرغوب عنه وقد يحقق
ما ذكرنا ان زيادة الايمان تكون على ثلثة انحاء الاول بتقوية الدليل وبكثرته فان كل دليل فهو مركب
للعالم من مقدمات ولا شك ان النفوس تختلف في الاشراق والانارة والاذهان متفاوتة
بالذكاء والغباوة وكل من كان تجربته بالمقدمات اكثر واوثق كان علمه بالنتيجة اكمل والثاني بتعدد
التصديق وتجدده فمن المعلوم ان من صدق انسانا في شيئين كان تصديقه ازيد من تصديق من صدقه
في شيء واحد الثالث ان يقال الايمان عبارة عن مجموع الاعتقاد والاقرار والعمل [illegible] كان عبارة
عن مجموع الثلثة فبسبب دخول التفاوت في العمل يظهر التفاوت في الايمان وان لم يكن التفاوت في
الاقرار والاعتقاد متصورا وعلى ربهم يتوكلون يفوضون اليه امورهم ولا يخشون سواه ولا
يرجون الا رحمته والحال وفي هذا اشارة الى ان كمال الايمان انما يكون بالتوكل عليه والانابة اليه ولنختم
هذا البحث باية لها تعلق به وهو قوله تعالى وما افاء الله على رسوله اى اعاده عليه بمعنى صيره له فانه كان
حقيقا بان يكون له صلى الله عليه وآله لانه تعالى خلق الناس لعبادته وخلق ما خلق لهم ليتوسلوا به الى طاعته فهو جدير
الكفرة فغيرها عن محلها وارجعها الى المؤمنين فيء واعادة وفي الكافي ان الله تبارك وتعالى جعل الدنيا بأسرها
لخليفته حيث يقول للملائكة اني جاعل في الارض خليفة فكانت الدنيا بأسرها لادم وصارت بعده لابرار
ولده وخلفائه فما غلب عليه اعداؤهم ثم رجع اليهم بحرب او غلبة سمي فيئا وهو ان يفيء اليهم بغلبة وحرب
وكان حكمه فيه ما قال الله واعلموا انما غنمتم من شيء الاية هذا هو الفيء الراجع وانما يكون الراجع ما كان
في يد غيرهم فاخذ منهم بالسيف واما ما رجع اليهم من غير ان يوجف عليه بخيل ولا ركاب فهو الانفال
هو لله وللرسول خاصة وليس لاحد فيه شركة وانما جعل الشركة في شيء قوتل عليه فاخبر ما ذكره ونقضنا

انهذا

ان هذا القسم من الراجع اليهم بعد دخوله في يد غيرهم فهو من الانفال وقد سبقت الاشارة الى كونه من الانفال
وهذا يظهر الوجه في كونه فيئا منهم اى من الكفرة او من بني النضير فما اوجفتم عليه الفاء جواب
الشرط اى ما اجريتم على تحصيله وتغنمه من الوجيف وهو سرعة السير من خيل ولا ركاب وانما مشيتم
اليه على ارجلكم فان قرى بني النضير كانت على ميلين من المدينة فمشوا اليه رجالا غير رسول الله صلى الله عليه وآله فانه
ركب جملا او حمارا ولم يجر مزيد قتال ولكن الله يسلط رسله على من يشاء اى يمكنهم من عدوهم من
غير قتال بان يقذف الرعب في قلوبهم او على ما في ايديهم كما كان يسلط رسله على اعدائه فالامر فيه
مفوض اليه فلا يقسم قسمة الغنيمة التى قوتل عليها واخذت عنوة وذلك انهم طلبوا قسمتها منه
فنزلت جعل الله اموال بني النضير لرسوله خالصة يفعل بها ما يشاء الا انه صلى الله عليه قسمها بين المهاجرين
ولم يعط الانصار منها شيئا الا ثلثة نفر كانت بهم حاجة وقد تقدم ان هذا من الانفال فيكون للامام عم
بعد النبي صلى الله عليه والله على كل شيء قدير فيفعل تارة بالوسايط الظاهرة وتارة بغيرها ما افاء الله
على رسوله من اهل القرى قيل لم يعطف هذه على ما قبلها لانها بيان لها غير اجنبية منها بين لرسوله صرفها ما
يصنع بالفيء وامره ان يضعه حيث يضع الخمس من الغنائم كما في الكشاف وغيره وفيه نظر فان ظاهر الاولى
ان امر الفيء مفوض اليه وهذا اوجب قسمته بطريق الخمس وكون القصة واحدة تزيد الاشكال ومن ثم
احتمل بعضهم كونها ناسخة لسابقتها وبالجملة ظاهرها يخالف ما هو الشايع بين اصحابنا وتظافرت
اخبارهم من ان ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب فهو للرسول صلى الله عليه وبعده للامام عم ويمكن ان يقع تغاير
القصتين كما ذكره بعض المفسرين من ان ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب نزلت في اموال بني النضير
وانها كانت لرسول الله صلى الله عليه وكان صلى الله عليه ينفق على اهله واما اهل القرى المذكورون في هذه الاية فهم اهل الصفراء
وينبع وما هنالك من قرى العرب التى تسمى قرى عرينة قال وحكمها مخالف لاموال بني النضير فانه صلى الله عليه
لم يحبس من هذه لنفسه شيئا بل قسمها على ما امره الله وهو الظاهر مما رواه الشيخ عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر
قال سمعته يقول الفيء والانفال ما كان من ارض لم يكن فيها هراقة الدماء وقوم صولحوا واعطوا من
ايديهم وما كان من ارض خربة او بطون اودية فهذا كله من الفيء فهذا لله وللرسول صلى الله عليه فما كان لله فهو لرسوله
يضعه حيث يشاء وهو للامام بعد الرسول صلى الله عليه وقوله وما افاء الله على رسوله منهم فما اوجفتم عليه من
خيل ولا ركاب قال الا ترى هو هذا واما قوله ما افاء الله على رسوله من اهل القرى فهذا بمنزلة المغنم
كان ابي يقول ذلك وليس لنا فيه غير سهمين سهم الرسول وسهم ذي القربى ثم نحن شركاء الناس فيما
بقي وعلى هذا فلا اشكال بان يكون الاولى في حكم الفيء الذى لم يوجف عليه وهذه في حكم ما اوجف عليه

فان جميع ما في ايدي الكفار للمؤمنين بعد حصوله في ايديهم تعبنا له او بغير نصر فيما على ما عرفت وح فيمكن
ان يوجه عدم العطف بكون هذه غير اولى لما ابتداء كلام او على الاستيناف فانه لما مر حكم النوع الذي لم يوجف
كان سائلا يسأل عن حكم ما اوجف عليه فبين عليه السلام اياه ان هذا شانه فهو في حكم الغنيمة
فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل قد تقدم ان المراد بهم من كان من بني هاشم وهو
المطلوب منه الآية لان التقدير ولذي قرباه ويتامى اهل بيته ومساكينهم وابن السبيل منهم وفي الروايات
دلالة عليه روى المنهال بن عمرو عن علي بن الحسين ع قال قلت قوله تعالى ولذي القربى واليتامى والمساكين
وابن السبيل هم قربائنا ومساكيننا وابناء سبيلنا وقال جميع الفقهاء هم يتامى الناس عامتهم وكذلك
المساكين وابناء السبيل وفي رواية محمد بن مسلم السابقة اشارة به فتامل وقد عرفت حكم قسمة الغنيمة
كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم علة لانقسام النوع الخاص الى الاقسام اي يجب على النبي ان
يعطي للفقراء ليكون لهم بلغة يعيشون بها لا دولة بين الاغنياء يتداولونه او يديرونه بينهم كما كان في
الجاهلية الرؤساء منهم كانوا يستأثرون بالغنيمة لانهم اهل الرياسة والدولة والغلبة والمعنى كيلا يكون
اخذه غلبة واثرة جاهلية وهو خطاب المؤمنين دون الرسول صلى الله عليه ونقل في تفسير الثعلبي انها نزلت
في رؤساء المسلمين قالوا يا رسول الله خذ صفيك والربع ودعنا والباقي فهكذا انفعل في الجاهلية
فنزلت الآية فقال الصحابة سمعا وطاعة لامر الله ورسوله وما آتاكم الرسول فخذوه من الامر او النوع فخذوه
فتمسكوا به لانه واجب الطاعة او حلال لكم وما نهاكم عنه عن اتيانه او اخذه من النوع فانتهوا واتقوا الله
في مخالفة الرسول ان الله شديد العقاب لمن خالفه فليحذر الذين يخالفون عن امره وهو عام في كل
ما امر به النبي ص ونهى عنه وان نزلت في النوع فان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وقد يستدل به بالنسبة
الى امر النبي ص ونهيه على ان مقتضى الامر والنهي التحريم كما ثبت في الاصول للفقراء المهاجرين قيل هو بدل من
المساكين وابن السبيل في الآية السابقة والمقصود الحث على هولاء بالنسبة الى غيرهم لمكان ما بهم من الفقر
والمهاجرة الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم فان اهل مكة اخرجوهم منها واخذوا اموالهم واستدل بعضهم
بظاهرها على جواز بيع دور مكة وانما يصح لو ملكها وفيه نظر يبتغون فضلا من الله ورضوانا حال مقيد
لاخراجهم بما يوجب تعظيمهم وينصرون الله ورسوله باموالهم وانفسهم اولئك هم الصادقون
الذين ظهر صدقهم في ايمانهم وجهادهم والذين تبوؤا الدار والايمان مدح تعالى بعد ذكر المهاجرين بوصف
الانصار ومدحهم حيث طابت انفسهم عن النوع والمراد انهم لزموا المدينة والايمان وتمكنوا فيهما او تبوؤا دار
الهجرة ودار الايمان فحذف المضاف من الثاني والمضاف اليه من الاول وعوض عنه اللام او نبوا الدار واخلصوا

الايمان

الايمان كقوله علفتها تبنا وماء باردا من قبلهم اي من قبل هجرة المهاجرين اليهم وقدومهم عليهم لان
الانصار لم يؤمنوا قبل المهاجرين وقيل معناه قبل ايمانهم والمراد بهم اصحاب ليلة العقبة وهم سبعون رجلا
بايعوا رسول الله ص على حرب الاحمر والابيض كما في ق يحبون من هاجر اليهم ولا يجدون في صدورهم
حاجة مما اوتوا من النوع وغيره من الانواع فلم يحصل لهم حسد ولا غيض مما اعطي المهاجرين دونهم ويؤثرون
على انفسهم فيقدمون المهاجرين عليها حتى لو كان عند بعضهم امرأتان نزل عن واحدة وزوجها من احدهم
ولو كان بهم خصاصة حاجة اليها اثروا من خصاص البناء وهي فرجة ومن يوق شح نفسه اي
يدفع ويمنع بخل نفسه فيعطي الذي نهاه الله عنه ما دعته اليه نفسه فاولئك هم المفلحون الفائزون بالثناء العاجل والثواب
الآجل وفيه حث على مخالفة النفس فيما تحمل عليه من حب المال وبغض الانفاق والذين جاؤا من بعدهم
وهم الذين هاجروا من بعد ما قوي الاسلام اما التابعون باحسان وهم المؤمنون بعد الفريقين الى يوم القيمة
ومن ثم قيل ان الآية قد استوعبت جميع المؤمنين وعلى هذا فيكون شطرها عاما قبله معطوفا عليه عطف الجملة
على الجملة لا عطف المفردات فانه قوله والذين جاؤا مبتدأ خبره يقولون ربنا اغفر لنا ولاخواننا في
الدين الذين سبقونا بالايمان اخبر عنهم بانهم لايمانهم ومحبتهم لمن تقدمهم ولا تجعل في قلوبنا غلا
للذين آمنوا حقدا لهم ربنا انك رؤف رحيم حقيق بان تجيب دعاءنا وفيه مزيد دعاء داع
واقربهن برجاء راج كتاب الحج والبحث فيه يتم على انواع الاول في وجوبه وفيه آيات
الاولى ان اول بيت وضع للناس اي بني للناس ولم يكن قبله بيت مبني بل انه دحيت الارض من تحته فقد
روى الكليني عن ابي حسان عن ابي جعفر ع قال لما اراد الله عز وجل ان يخلق الارض امر الرياح فضربت متن
الماء حتى صار موجا ثم ازبد فصار زبدا واحدا فجمعه في موضع البيت ثم جعله جبلا من زبد ثم دحى
الارض من تحته وهو قول الله عز وجل ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وروى ايضا بسند
صحيح عن ابي بكر الحضرمي عن ابي عبد الله ع ونحوها من الاخبار الواردة في ذلك او وضع للعبادة ولم يكن
قبله بيت يعبد الله فيه فقد روى ابو ذر انه سأل النبي ص عن اول مسجد وضع للناس فقال المسجد الحرام
ثم البيت المقدس او انه اول بالشرف والرتبة لا بالزمان فقد روي عن علي ع ان رجلا قال له اهو اول بيت
قال لا قد كان قبله بيوت ولكنه اول بيت وضع للناس مباركا فيه الهدى والرحمة والبركة واول من بناه
ابرهيم ع ثم بناه قوم من العرب من جرهم ثم هدم فبناه قريش للذي ببكة البيت الذي ببكة
وهي لغة في مكة علم للبلد الحرام كالنبط والنميط اسم موضع بالدهناء منصوص واشالهما وقيل الباء موضع
الميم وقيل ان بكة موضع المسجد ومكة الحرم كله يدخل فيه البيوت وهو المروي عن ابي جعفر ع وقيل بكة موضع

البيت والمطاف ومكة اسم البلد ونقل في تعز الاكثر **مباركا** كثير الخير والبركة والنفع لمن حجه واعتمره او اعتكف عنده
او طاف حوله لما فيه من الثواب العظيم المضاعف وتكفير الذنوب وهو حال من المستكن في الظرف **وهدى**
للعالمين دلالة لهم على الله سبحانه باهلاك من قصده من الجبابرة كاصحاب الفيل وغيرهم وباجتماع
الظبي فيه مع الكلب والذيب والسبع ونحو ذلك كما يتفق في غيره من المواضع وباستيناس الطيور فيه بالناس
وباستشفاء المريض به وبانه لا يعلوه طير اعظاما له الى غير ذلك من الدلالات او لانهم يهتدون به
لانه قبلتهم ومتعبدهم **فيه آيات بينات** دلالات واضحات والجملة مفسرة للهدى على الوجه
الاول ويحتمل ان يكون حالا اخرى **مقام ابرهيم** مبتدا حذف خبره اي منها مقام ابرهيم او بدل من
آيات بدل البعض او عطف بيان لقوله آيات وصح بيان الجمع بالواحد اما لانه وحده بمنزلة آيات كثيرة
كما جعل ابرهيم وحده امة لظهور شانه وقوة دلالته على قدرة الله تعالى ونبوة ابرهيم من تأثير قدمه في حجر
صلد واما لاشتماله عليها لان اثر القدم في الصخرة الصماء آية وغوصه فيها الى الكعبين آية والانة
بعض الصخر دون بعض آية وابقاؤه دون ساير آيات الانبياء عليهم السلم آية وحفظه مع كثرة الاعداء
والمشركين واهل الكتاب والملاحدة الوف سنين آية وفي حسنة ابن سنان قال سالت ابا عبد الله عم
فيه آيات بينات ما هذه الآيات البينات قال مقام ابرهيم صم حيث قام على الحجر فاثرت فيه قدماه
والحجر الاسود ومنزل اسمعيل وسبب هذا الاثر انه لما ارتفع بنيان الكعبة قام على هذا الحجر ليتمكن
من رفع الحجارة فغاصت فيه قدماه او انه لما جاء زايرا من الشام اراد ان يغسل اسمعيل راسه
فلم ينزل لغاية بهذا الحجر فوضعته من الشق الايمن فوضع قدمه عليه وكذا الايسر فوضع قدمه عليه
فبقي اثر قدميه **ومن دخله كان امنا** جملة ابتدائية او شرطية معطوفة من حيث المعنى على مقام لانه
في معنى وأمن من دخله اي ومنها امن من دخله واقتصر في الآيات عليهما لان فيهما غنية عن غيرهما في الدين
بقاء الاثر مدى الدهر والامن من العذاب يوم القيمة وقد تظافرت الاخبار بكونه امنا من العذاب يوم
القيمة ويحتمل ان يكون الخبر هنا بمعنى الامر والمراد من دخله آمنوه ويويده ما رواه الحلبي في الحسن عن ابي
عبد الله عم قال سالته عن قول الله عز وجل ومن دخله كان امنا قال اذا احدث العبد جناية في غير الحرم
ثم فر الى الحرم لم يسع لاحد ان ياخذه في الحرم ولكن يمنع من السوق ولا يبايع ولا يطعم ولا يسقى ولا
يكلم فانه اذا فعل ذلك به يوشك ان يخرج فيوخذ واذا جنى في الحرم جناية اقيم عليه الحد في الحرم لانه لم
يدع للحرم حرمة وما رواه علي بن ابي حمزة عن الصحيح قال سالته عن قول الله عز وجل ومن دخله كان امنا
قال ان سرق سارق بغير مكة او جنى جناية على نفسه ففر الى مكة لم يوخذ ما دام في الحرم حتى يخرج منه

وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم من مات في احد الحرمين بعث يوم القيمة آمنا ...

ولكن

ولكن يمنع من السوق ولا يبايع ولا يجالس حتى يخرج منه فيوخذ وان احدث في الحرم ذلك الحدث اخذ فيه ونحوهما
من الاخبار لكن هذا يقتضي كون الضمير في ومن دخله راجعا الى الحرم لا الى البيت او بكة والمذكور هنا الاخير
ويمكن ان يرجع الضمير الى مقام ابرهيم ويراد بمقام ابرهيم الحرم كله على ما روي عن ابن عباس انه قال الحرم
كله مقام ابرهيم وهو مبني على ان يراد بالمقام لغة اي ما اقام فيه او تردد فيه فاطلق اسم الجزء على الكل
وفي حسنة عبد الله بن سنان قال سالته عن قول الله عز وجل ومن دخله كان امنا البيت عنى او الحرم قال
من دخل الحرم مستجيرا من الناس فهو امن من سخط الله ومن دخله من الوحش والطير كان امنا ان يهاج او
يوذى حتى يخرج من الحرم وهي صريحة في كون الضمير للحرم ويويد ذلك قوله تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما
امنا ويتخطف الناس من حولهم وبالجملة الحكم بعدم اقامة الحد في الحرم على من التجا اليه مما ذهب اليه اصحابنا
وقد تظافرت اخبارهم بذلك الا ان الاسناد في الحكم الى ظاهر الآية بعيد لعدم ظهورها في ذلك واحتمال
المعنى الاول قايم نعم يتم بمعونة الاخبار ووافقنا على ذلك اكثر العامة واتفقت الامة على ان من اصاب
فيه ما يوجب الحد اقيم عليه الحد فيه لعدم احترامه **ولله على الناس حج البيت** قصده للزيارة على الوجه
المخصوص المشتمل على ايقاع المناسك الموداة في المشاعر المخصوصة **من استطاع اليه سبيلا** بدل من
الناس مخصص لعمومه اي واجب على المستطيع من الناس حج البيت وقد اختلف في الاستطاعة المحصلة
للوجوب فقيل انها بالبدن فيجب على من قدر على المشي والكسب بالطريق ولو بسؤال الناس اذا كان من
عادته ذلك وهو مذهب المالكية ويدفعه ما صح عن النبي صلعم انه فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة وقال
الشافعية انها بالمال فقط ومن ثم اوجبوا الاستنابة على الزمن المقعد اذا وجد اجرة من ينوب عنه ويرده
انها عبادة متعلقة بالبدن ايضا فيمتنع التكليف بها مع العجز اذ لم يعهد من الشارع التكليف بمثله
والذي عليه اصحابنا رضوان الله عليهم انها مجموع الامرين فلم يوجبوه الا على من قدر على الزاد والراحلة
عينا او ثمنا ونفقة عياله ذاهبا وايبا فاضلا عن حوايجه الاصلية اللازمة في حال السفر وكان صحيحا
في نفسه سالما عما يعوقه عن المسير من الامراض وانقطاع الطريق وضيق الوقت فلو لم يغلب على ظنه السلامة
في الطريق لخوف سبع او لص ونحو ذلك او خافت المراة على نفسها او كان ضعيفا لا يقوى على الاستمساك
على الراحلة لضعفه او مرض او غيره فهو غير مستطيع وقد تظافرت بذلك الاخبار عن الائمة الاطهار
الذين هم مهبط الوحي ومعدن التنزيل والعرف باسرار الكتاب وبشرح بعضها روى محمد بن يحيى الخثعمي
قال سال حفص الكناسي الصادق عم وانا عنده عن قول الله عز وجل ولله على الناس حج البيت من
استطاع اليه سبيلا قال يعني بذلك من كان صحيحا في بدنه مخلى في سربه له زاد وراحلة فهو ممن يستطيع

الحج ونحوها من الاخبار ويمكن استفادته بعضها من الادلة المتقدمة ايضا وهل يشترط الرجوع الى كفاية زيادة
على ذلك قيل نعم وعليه بعض الاصحاب محتجا برواية ابي الربيع الشامي عن الصادق عليه السلام سئل عن السبيل
فقال السعة في المال اذا كان يحج ببعض ويبقى بعضا لقوت عياله اليس قد فرض الله الزكوة فلم يجعلها
الا على من ملك مائتي درهم والجواب ان الرواية غير معلومة الصحة لجهالة الراوي ولو سلم فلا دلالة
فيها على ما ذهب اليه لانها تدل على وجوب بقاء النفقة لعياله مدة ذهابه وعوده ونحن لا نخالف
في اشتراط ذلك وانما انكر الزيادة عليه ولم يعلم من الرواية اعتبار الرجوع الى كفاية على الوجه الذي ذكروه
بل هي ظاهرة فيما قلناه وهو اصرح في الرد على العامة حيث يكتفون بالزاد والراحلة لنفسه ولم يعتبروا
نفقة العيال اللازمة المذكورة نعم روى شيخنا المفيد هذا الحديث بزيادة قد تدل على ذلك وهي قد قيل لابي
جعفر عليه السلام ذلك فقال هلك الناس اذن اذا كان من له زاد وراحلة لا يملك غيرهما ومقدار ذلك مما يقوت
به عياله ويستغني به عن الناس فقد وجب عليه ان يحج ثم يرجع فيسأل الناس بكفه فقد هلك الناس
فقيل له فما السبيل عندك قال السعة في المال وهو ان يكون معه ما يحج ببعضه ويبقى البعض يقوت
به نفسه وعياله فان قوله عليه السلام ثم يرجع فيسأل الناس بكفه فيه دلالة على ذلك ثم قوله ويبقى البعض
لقوت نفسه وعياله قد يدل عليه ايضا اذ المراد بعد ذلك وقت الرجوع والا فكيف يقوت نفسه بذلك
البعض مع انه خرج الى الحج والجواب انه لم يثبت نقل هذه الزيادة في شيء من كتب الحديث المتداولة بيننا
فلا تكون معتبرة ولو قيل ان الزيادة من الثقة مقبولة قلنا لا نسلم ومع التسليم فانما ذلك مع معلومية
طريق نقلها على انا لو سلمناها فلا دلالة لها على ذلك اذ يجوز ان يكون المراد بقوله ثم يرجع فيسأل الناس
بكفه انه لا يكون بحيث يصير بسبب الحج سائلا بكفه بعد بان يكون الحج جعله سائلا بكفه وظاهر
ان هذا لا يستلزم اشتراط الرجوع الى الكفاية على الوجه الذي قلتم وايضا يمكن ان يراد منه بقاء ما
الى ان يرجع الى بلده بحيث لا يسأل الناس في الطريق بكفه وقوله ما يحج ببعضه ويبقى البعض الى اخره
يجوز ان يراد به يصرف بعضه في مصالح الحج من الراحلة والالات والبعض الاخر يصرفه في قوت نفسه
في الطريق وقوت عياله في بلدهم الى ان يرجع وبالجملة فالرواية غير واضحة الدلالة على ما قالوه مع ضعفها
فلا تقاوم عمومات القرآن وصحاح الاخبار بل تضمحل في مقابلتها ثم ان مقتضى الاية الوجوب على
المستطيع بالزاد والراحلة كما عرفت ومعلوم من ان يكون مالكا لهما ام لا فعلى هذا لو بذل له وجب
عليه الحج لظهور كونه مستطيعا على ذلك التقدير وهل يثبت بمجرد البذل الاكثر نعم واعتبر بعضهم
التمليك او تعليقه بنذر وشبهه مما لا يصح الرجوع معه نظرا الى جواز الرجوع فيما بذله فيكون بمثابة

تعليق

تعليق الواجب على ما ليس بواجب والاخبار المعتبرة بالاسناد دالة على ذلك باطلاقها على الوجوب من غير تقييد بكون
الباذل ملكه او لا روى محمد بن مسلم في الصحيح قال قلت لابي عبد الله عليه السلام قوله تعالى ولله على الناس حج البيت
من استطاع اليه سبيلا قال يكون له ما يحج به قلت فان عرض عليه الحج فاستحيى قال هو ممن يستطيع ولم
يستحيي ولو على حمار اجدع ابتر وروى معاوية بن عمار في الصحيح عن الصادق عليه السلام قال فان دعاه قوم ان
يحجوه فاستحيى فلم يفعل فانه لا يسعه الا ان يخرج ولو على حمار ابتر والحديث والاخبار في ذلك كثيرة
ويجاب عما ذكروه من تعليق الواجب على ما ليس بواجب بانا لا نحكم بالوجوب بمجرد البذل بمعنى ان
بمجرد حصول البذل يوجب استقرار الحج في الذمة ويجعله واجبا مطلقا بل نقول انه يجب بذلك ويبقى الوجوب
مراعى باستمرار البذل فان استمر استقر الوجوب وان سقط في الاثناء لعارض سقط وهل ذلك الا
مثل من وجب عليه الحج وسافر عام الاستطاعة فعرض له عارض في الطريق من نهب ماله او غصبيته بحيث
لا يمكنه المسير عن ذلك الموضع فانه يسقط عنه الوجوب المحكوم به ظاهرا في اول الامر نعم مع وجود
العيال لا بد ان يكون عندهم ما يكفيهم مدة غيبته عنهم سواء كان ذلك من قبل الباذل او كان عنده ما
يخلفه لهم ولا فرق في كون المبذول نفس الزاد والراحلة او ثمنهما او ما يمكن تحصيلهما به دون فرق
فقد ابعد واعلم ان مقتضى ما ذكرناه في تفسير الاستطاعة ان لا يجب الحج على المعضوب والزمن والكبير
الذي لا يستمسك على الراحلة لكن بعض اصحابنا اوجب عليه هو الاستنابة في الحج ان كانوا موسرين
قادرين على ان يجهزوا ويحجوا عنهم وانما اوجب ذلك لدليل من خارج دل عليه ومع هذا فلو
قدر على الحج بنفسه بان زال العذر عنه وجب عليه الحج ايضا ولا يسقط عنه بذلك الاستنابة لتحقق الاستطاعة
ح وما وجب نيابة انما وجب لدليل خارج والا لم يجب لوقوعه قبل شرط الوجوب **ومن كفر**
فان الله غني عن العالمين اي ومن لم يحج وضع مكانه كفر للتأكيد في وجوبه وفي الحديث من مات ولم يحج
فليمت ان شاء يهوديا او نصرانيا وقد اكد امر الحج في هذه الاية على المستطيع من وجوه الدلالة على وجوبه
بصيغة الخبر وايراده في الجملة الاسمية وايراده على وجه يفيد انه حق واجب لله في رقاب الناس لا ينفكون
عن ادائه كما دل عليه وصح على الناس حج البيت والتعميم اولا ثم التخصيص بالابدال لما فيه من تثنية المراد
وتكريره ولما فيه من الايضاح بعد الابهام والتفصيل بعد الاجمال من ايراد الشيء بصورتين مختلفتين
ليكرره ويتقرر وتسمية تارك الحج كافرا للتغليظ عليه فانه فعل الكفرة ثم ذكر الاستغناء لما يقرر
عدم الفعل وهو امارة المقت والسخط والخذلان وكون الاستغناء عن العالمين دون الاستغناء عنه
عن التارك لما فيه من مبالغة التعميم وثبوت الاستغناء عنه بالبرهان الواضح ولدلالته على الاستغناء

في الحج

الكامل وهو ادل على عظم السخط وقد ورد في اخبارنا ما يدل على الذم الفاحش لمن ترك الحج ولم يبادر اليه
فعلم بعد وجوبه روى محمد بن الفضيل عن الكاظم ع في قوله تعالى قل هل ننبئكم بالاخسرين اعمالا انهم
الذين يتمادون بحج الاسلام ويسوفونه وروى معوية بن عمار عن الصادق ع في قوله تعالى ونحشره يوم
القيمة اعمى المراد من تحتم عليه الحج ولم يحج اى اعمى عن طريق الجنة ونحوها من الاخبار وكفى بتركه ذما ان
جعل كفرا مع ان مقر الكافرين في النار الثانية **واذ بوأنا لابرهيم مكان البيت** اى واذكر اذ
جعلنا للبيت محلا يرجع اليها ابرهيم عند ارادة بنائه وقيل ان اللام زايدة فان بوأ يتعدى بنفسه
تقول بوأته منزلا ومكانا ظرف اى انزلناه فيه قيل ان البيت رفع الى السماء ايام الطوفان فكان من ياقوتة
حمراء فاعلم الله تعالى ابرهيم مكانه بريح ارسلها يقال لها الخجوج كنست ما حوله فبناه على اسه القديم
وقيل كانت سحابة تطوف حيال الكعبة فبنى على ظلها وقيل خلق الله فيها راسا يتكلم فقامت بحيال
البيت وقالت يا ابرهيم ابن على قدرى **ان لا تشرك بي شيئا** ان مفسرة لتضمن ما دل عليه بوأنا
مكان البيت لان التبوية من اجل العبادة فكانه قيل وامرناه او تعبدناه وقلنا له لا تشرك بي شيئا
في العبادة **وطهر بيتي** من عبادة الاوثان والشرك او من الاقذار التي كانت ترمى حول البيت
للطائفين حول البيت **والقائمين والركع السجود** اراد المصلين عبر عن الصلوة باركانها الدالة
على ان كل واحد منها مستقل باقتضاء ذلك فكيف مع الاجتماع قال الشيخ في التبيان وفي الاية دلالة
على جواز الصلوة في الكعبة قلت وهو حجة عليه حيث ذهب في الخلاف الى المنع من الصلوة في جوفها
وان جوز ذلك في ساير كتبه وعلى ابن البراج حيث منع من صلوة الفريضة واحتج الشيخ في ت بما روى
عن النبي ص انه وقف على باب البيت وصلى ركعتين وقال هذه القبلة واشار اليها فكانت هي
القبلة وظاهره ان من صلى جوفها لم يصل الى ما اشار اليه وهو بعيد ودفعه ظاهر والاية لا تعارض مثل
هذه الاخبار ولا يرد ان المامور بذلك ابرهيم ع لان الدلالة على ذلك لكون الغرض من التطهير ذلك
فلا يختلف في شريعة من الشرايع وهو ظاهر **واذن في الناس** ناد فيهم **بالحج** اى بدعوته والامر به
والمامور بالاذان نبينا ص كما قاله جماعة من المفسرين امر بذلك في حجة الوداع ويدل عليه من الاخبار ما
رواه معوية بن عمار في الصحيح عن ابي عبد الله ع قال ان رسول الله ص اقام بالمدينة عشر سنين لم يحج ثم انزل
الله عليه واذن في الناس بالحج الاية فامر المؤذنين ان يؤذنوا باعلى اصواتهم بان رسول الله ص يحج في
عامه هذا فعلم به من حضر المدينة واهل العوالي والاعراب الحديث وقيل ان المامور به ابرهيم ع
قام في المقام او صعد جبل ابي قبيس فنادى يا ايها الناس حجوا بيت ربكم فاسمع الله نداءه من في

اصلاب

اصلاب الرجال وارحام النساء فيما بين المشرق والمغرب ممن سبق في علمه ان يحج الى يوم القيمة فاجابوا
لبيك اللهم لبيك ويقال ان التلبية اليوم جواب له نعم من نداء ابرهيم عن امر ربه ونقل في ت
هذا القول عن جمهور المفسرين **يأتوك رجالا** كقيام وصحاب اى مشاة على ارجلهم **وعلى كل
ضامر** اى وركبانا على كل بعير مهزول اضمره المسير **يأتين** صفة لكل ضامر اذ هو في معنى الجمع
او لان المعنى وعلى كل ناقة ضامر وقرئ يأتون وهو صفة للرجال والركبان او استيناف على ان
الضمير للناس **من كل فج عميق** طريق بعيد قال الراجز يقطعن بعد النازح العميق ولعل
تقديم رجالا اشعارا بافضلية المشي على الركوب ويدل عليه ما روى عن ابن عباس رضه قال سمعت
يقول للحاج الراكب بكل خطوة تخطوها راحلته سبعون حسنة وللحاج الماشي بكل خطوة يخطوها
سبعمائة حسنة من حسنات الحرم قيل وما حسنات الحرم قال الحسنة بمائة الف حسنة ولكن في الاخبار ما يدل على افضلية
الركوب ايضا روى الشيخ عن رفاعة قال سال ابا عبد الله ع رجل الركوب افضل ام المشي فقال
الركوب افضل من المشي لان رسول الله ص ركب ونحوها والروايات عن ائمتنا ع مختلفة في ذلك
ولا يبعد الجمع بينها بالقول بافضلية المشي اذا وقع بقصد رضاء الله لا لحفظ المال وافضلية
الركوب اذا انعكس الامر او كان المشي يضعفه عن العبادة فان الركوب ح افضل فقد سال
سيف التمار ابا عبد الله ع اي شيء احب اليك نمشي او نركب فقال تركبون احب الي فان ذلك
اقوى على الدعاء والعبادة وفي الاخبار دلالة على هذا الجمع ايضا **ليشهدوا منافع لهم** دينية هي
الاجر والثواب ودنيوية هي التجارات ونكر المنافع لان المراد بها نوع من المنافع مخصوص بهذه العبادة
وقيل منافع الاخرة وهو العفو والمغفرة وهو المروى عن ابي جعفر ع **ويذكروا اسم الله في ايام
معلومات** قيل اراد بها عشر ذي الحجة وبالايام المعدودات ايام التشريق وبذلك ورد صحيحا عن علي ع
رواه حماد بن عيسى في الصحيح قال سمعت ابا عبد الله ع يقول قال ابي قال علي ع اذكروا الله في ايام معلومات
قال عشر ذي الحجة وايام معدودات قال ايام التشريق وعكس الشيخ في النهاية والذكر اما بمعنى الذكر
المطلق او الذكر حال الذبح او النحر الواقع بمنى عقيب خمس عشرة كما قد ورد بالرواية **وعلى ما
رزقهم من بهيمة الانعام** اصلها من الابهام فانها لا تفصح كما يفصح الحيوان الناطق وفي ت
كنى عن الذبح والنحر بذكر اسم الله لان اهل الاسلام لا ينفكون عن ذكر اسمه اذا ذبحوا او نحروا وفيه
تنبيه على ان الغرض الاصلي فيما يتقرب به الى الله ان يذكر اسمه وقد حسن الكلام تحسينا بينا
ان جمع بين قوله ليذكروا اسم الله وقوله على ما رزقهم ولو قيل لينحروا في ايام معلومات بهيمة

الانعام لم يتوشأ من خلقه الحسن على البهيمة **فكلوا منها** من لحومها **واطعموا** اي لعطوا شيئاً منها
والظاهر ان المراد اعطاء ما يبقى من الاكل ويندرج فيه الاهداء والتصرف **البائس** الذي اصابه
بأس اي شدة **الفقير** المحتاج الذي اضعفه الاعسار وعدم المئونة كانه انكر فقره ظاهره وظاهر
الاية وجوب الذبح او النحر على الحاج مطلقا لكنه خص بالمتمتع او القارن وقد انعقد عليه اجماعنا
وسيجي بيانه ان شاء الله تعالى وهل يجب الاكل والاطعام ظاهر الامر نعم وبه قال بعض اصحابنا وقال
الشيخ في التبيان بل في اكثر كتبه انه مندوب اليه وهو قول اكثر الاصحاب وصاحب الكنز حكم
اولاً بان الامر بالاكل للاباحة لان الجاهلية كانوا لا ياكلون من نسايكهم وجوزنا ثانيا كونه للندب
لما فيه من مساواة الفقراء ومساواتهم ثم قال ومن ثم استحب الفقهاء ان ياكل الموسع من اضحيته
مقدار الثلث وقريب منه كلام الطبرسي في البيان وفيه نظر لظهور كون الامر للوجوب ولا
مقتضي للعدول عنه ولان ما قبل ذلك وما بعده واجب فيكون هو كذلك ويؤيده ما رواه معوية
بن عمار في الصحيح عن ابي عبد الله ع قال اذا ذبحت او نحرت فكل واطعم كما قال الله فكلوا منها واطعموا
القانع والمعتر الحديث وقد صح عن الباقر والصادق عليهما السلام انهما قالا ان رسول الله ص امر ان
يوخذ من كل بدنة بضعة فامر بها رسول الله ص فطبخت فاكل هو وعلي ع وحسوا المرق وبالجملة
العدول عن ظاهر الامر يحتاج الى دليل واضح وهو غير معلوم نعم وجوب القسمة اثلاثا كما ذهب اليه
بعضهم غير ظاهر من الاية فانها دلت على الاكل منها واطعام البائس الفقير وفي موضع اخر دلت على الاكل
واطعام القانع والمعتر لقوله فكلوا منها واطعموا القانع والمعتر والمشهور بين الاصحاب الاستدلال
بهذه الاية على الاكل والاهداء والصدقة وان محل الصدقة هو القانع والفقير ومحل الهدية هو
المعتر وفسر القانع بالسائل والمعتر الذي لا يسئل ونقل عن الشافعي ان كل النصف والتصدق بالنصف
مستندا بقوله فكلوا منها واطعموا البائس الفقير واجاب بانه لا ينافي الاهداء الثابت بالاية
الاخرى ومقتضاه ان البائس الفقير في هذه الاية هو القانع وهو محل الصدقة فيبقى الاهداء
الى المعتر ثابتا بالاية الاخرى فينقسم اثلاثا ويمكن ان يقال بالتخيير بين الدفع اليهما او الى
الفقير او يقال بوجوب اطعام القبيلين معا بان يكون البائس الفقير غير القانع فاذا وجبت
جنوبها فكلوا منها واطعموا القانع والمعتر والقانع الذي يقنع بما اعطيته والمعتر الذي
يعتريك والسائل الذي يسألك والبائس هو الفقير لشعاره بذلك ويؤيده ما رواه الشيخ في
الصحيح عن سيف التمار قال قال ابو عبد الله ع ان سعيد بن عبد الملك قدم حاجا فلقي ابي فقال اني

والفقير

مواساة

كما هو رأي العلامة في المنتهى واحتج عليه بقوله تعالى فكلوا منها واطعموا القانع والمعتر

سنة

سنة هو بالنسك كما اصنع به فقال له اجعل طعم اهلك منه ثلثا واطعم القانع والمعتر ثلثا واطعم المساكين
ثلثا قلت المساكين هم السؤال قال نعم وقال القانع الذي يقنع بما ارسلت اليه من البضعة فما فوقها
والمعتر ينبغي له اكثر من ذلك وهو اغنى من القانع ولا يسئلك والتعبير بالاهل كناية عن الاكل لكونه
الغالب فيحل الانسان ان ياكل مع اهله وقد اطلق اكثر الموجبين الاكل ولو قليلا والتصدق
على القانع والمعتر ولو قليلا ويمكن المصير اليه الا ان الاحتياط فيما قلناه **ثم ليقضوا
تفثهم** كلمة ثم تفيد التراخي والترتيب اي بعد ما تقدم من الذبح والاكل والاطعام يزيلوا تفث الاحرام
من تقليم ظفر واخذ شارب وازالة درن ونتف ابط ونحو ذلك وهو التحلل كما اعتقدنا ويؤيده ما رواه
ابن ابي عمير في الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع في قول الله عز وجل ثم ليقضوا تفثهم قال قص الشارب والاظفار
ونحوها صحيحة البزنطي عن الرضا ع قال التفث تقليم الاظفار وطرح الوسخ وطرح الاحرام وصحيحة عبد الله
بن سنان قال اتيت ابا عبد الله ع فقلت جعلت فداك ما معنى قول الله عز وجل ثم ليقضوا تفثهم قال
اخذ الشارب وقص الاظفار وما اشبه ذلك ونحوها من الاخبار وفي قول الزجاج ان قضاء التفث
كناية عن الخروج من الاحرام الى الاحلال قال الشيخ في التبيان فسر التفث بمناسك الحج من الوقوف والطواف
والسعي ورمي الجمار والحلق بعد الاحرام من الميقات وهو قول ابن عباس وابن عمر والاول اوفق
بظاهر الاية وقد يستنبط منه وجوب الترتيب بين الذبح والحلق ويلزم منه الترتيب بين المناسك
الثلثة بناء على القول بالفصل الا ان الاستدلال بالاية عليه بعيد لعدم الظهور فيه ومن ثم استحب
الشيخ في التبيان الحلق والتقصير **وليوفوا نذورهم** اي ما نذروه في حجهم من انواع البر وما
نذروه من نحر الابل وغيره من واجب الحج وقرئ بتشديد الفاء للقصد التكثير ولا يبعد ان يكون امر الايفاء
متعلقا بما نذر على العموم وان لم يكن في الحج وان كان النذر مطلقا حصرا والوجه في ذلك خصوصية
الزمان والمكان لكونهما شريفين تتضاعف فيه الاعمال الحسنة **وليطوفوا بالبيت العتيق** سمي عتيقا
لانه عتيق من ان تملكه الجبابرة او لانه اول بيت بني على ما تقدم او لانه اعتق من الغرق في ايام الطوفان
فان الارض كلها غرقت الا موضع البيت والطواف المامور به هنا قيل المراد به طواف الافاضة بعد
التعريف اما يوم النحر او بعده وهو طواف الزيارة وهو ركن بلا خلاف والذي رواه اصحابنا ان
المراد به طواف النساء الذي يحصل به وطي النساء روى الشيخ عن احمد بن محمد قال قال ابو الحسن ع
في قول الله عز وجل وليطوفوا بالبيت العتيق قال هو طواف النساء ونحوها من الاخبار وهذا
الطواف يحلل من موجبات الاحرام راسا وهو التحلل الثالث غير ان بعضهم ذهب الى ان التحلل

ليس فيه وجوب الترتيب

ولا كونه تثنية

الطواف

ازيلوا اوساخ

من الصيد يحصل بانقضاء ايام منى والاكثر على خلافه وان التحلل منه يحصل بطواف النساء ايضا وادعى
الفاضل عليه الاجماع وقد بحثنا في كتبنا القول الاول لروايات صحيحة دلت عليه واليه ذهب بعض الاصحاب

الثاني في انواع الحج وافعاله وشيء من احكامه وفيه آيات **الاولى واتموا الحج والعمرة لله**
اي ائتوا بهما تامين بمناسكهما وحدودهما مستجمعي الشرائط لوجه الله وبهذا التفسير وردت الرواية
عن ائمة الهدى صلوات الله عليهم روى عمر بن اذينة في الحسن قال كتبت الى ابي عبد الله عليه السلام بمسائل منها
ان سألته عن قول الله عز وجل واتموا الحج والعمرة لله قال يعني بتمامهما اداءهما واتقاء ما يتقي المحرم
فيهما الحديث وروى زرارة في الصحيح عن الباقر عليه السلام قال العمرة واجبة على الخلق بمنزلة الحج لان الله تعالى يقول
واتموا الحج والعمرة لله الحديث ونحوها من الاخبار الكثيرة ويؤيد ذلك قراءة واقيموا الحج والعمرة لله
ومقتضى ذلك وجوبهما معا على المكلف ابتداء بحسب اصل الشرع وعلى هذا علماؤنا اجمع وفي اخبارهم
دلالة على ذلك ايضا ووافقهم على ذلك الشافعي في الجديد وقالت الحنفية ان العمرة مسنونة غير واجبة
وحاول صاحب الكشاف تصحيح قولهم بان الامر وان كان للوجوب في اصله الا انه مع دلالة الدليل على خلافه
يعدل عنه كما في قوله فاصطادوا فانتشروا ونحو ذلك والدليل على نفي وجوب العمرة حاصل هنا
وهو ما روي انه قيل يا رسول الله العمرة واجبة مثل الحج فقال لا ولكن ان تعتمر خير لك وعنه الحج جهاد
والعمرة تطوع ثم اعترض بانه معارض بما روي عن عمر ان رجلا قال له اني وجدت الحج والعمرة مكتوبين
علي اهللت بهما جميعا فقال هديت لسنة نبيك واجاب بان الرجل فسر كونهما مكتوبين عليه بقوله
اهللت بهما واذا اهل بالعمرة وجبت عليه كما اذا كبر بالتطوع من الصلوة وحاصله ان الشروع
في المندوب يوجب اتمامه ثم قال والدليل الذي ذكرناه اخرج العمرة من صفة الوجوب فبقي الحج وحده
فيهما فهما بمنزلة قولك صم شهر رمضان وستة من شوال في انك تامر بفرض وتطوع وحاصله ان
مقتضى الامر الوجوب خرج عنه العمرة لدليل اقتضاه فبقي الوجوب في الحج وليس في كلامه دلالة على
ان الامر اريد به الوجوب والندب معا فانه يعتقد ان مثل ذلك الغاز وتعمية كما صرح به في آية الوضوء
نعم في التمثيل اشعار بذلك وهو غير مراد ويجاب عن الدليل الذي زعم انه ينفي الوجوب بما ذكره
ق اما الحديث الاول فمعارض بحديث عمر كما اعترف به واما الجواب عن حديث عمر بان فسر وجدانهما
مكتوبين بقوله اهللت بهما جميعا فجاز ان يكون الوجوب بسبب اهلاله بهما فمردود بانه رتب
الاهلال على الوجدان وذلك يدل على ان الوجدان سبب للاهلال لا العكس وهو حجة على الخصم لهم
فانهم يعملون باخبار الصحابي ولنا ان نجيب عن الحديث بانه غير معلوم الصحة عندنا مع الاخبار الصحيحة

قد دل

قد دلت على الوجوب على ما عرفت ويحتمل ان يراد باتمامهما الاتيان بما بقي منهما بعد الشروع فيهما ولا خلاف
في ذلك بين اصحابنا فانهم يوجبون تمام كل من الحج والعمرة بعد الدخول بهما وان كانا قبل الشروع مستحبين
غير واجبين وموافق للعامة الا نادرا بل لو كانا فاسدين كالواطئ بهما بعد ان يكون شرع فيهما صحيحا
فانه يجب عليه اتمامهما عندنا وموافق للعامة ايضا الا من ندر منهم ويدل عليه ظاهر الآية فان الاتمام كما
يتناول الصحيح يتناول الفاسد ايضا لصدق الاسم على كل منهما وفي اخبارنا دلالة عليه ايضا **فان احصرتم**
منعتم والاحصار المنع يقال للرجل الذي منعه المرض من التصرف قد احصر فهو محصر ويقال للرجل الذي حبسه
العدو عن المضي او سجن قد حصر فهو محصور فالاحصار للمرض والحصر للعدو ويقال للحبس الحصر هذا
هو الاكثر في الاستعمال وعن الفراء يجوز ان يقام كل منهما مقام الآخر وهو بعيد وقد انكره جماعة من اللغويين
قال المبرد نظيره حبسه جعله في الحبس واحبسه عرضه للحبس فيكونان متغايرين واختلف في المراد به هنا
فعندنا الثاني المراد به حصر العدو بقرينة قوله فاذا امنتم ويؤيده نزوله في عام الحديبية حيث صد النبي فيها
وقول ابن عباس لا حصر الا حصر العدو واليه ذهب مالك وقضية هذا القول عدم ثبوت حكم الاحصار
مع المرض بل يصبر حتى يبرأ الا ان يشترط على ربه ان يحله حيث حبسه وقال ابو حنيفة المراد به كل منع
من عدو او مرض او غيرهما لما روي عنه ص من كسر او عرج فقد حل وعليه الحج من قابل والظاهر من اصحابنا
انهم حملوه على الاحصار بالمرض وهو الظاهر من الاحصار عند اهل اللغة كما عرفت واوجبوا فيه البعث
وتاخير الاحلال الى بلوغ الهدي محله وجعلوا المنع بالعدو مخصوصا باسم الصد وحكموا بذبح الهدي في
محله مكانه والتحلل به حينئذ والاحلال من احرامه كما نقل عنه ص عام الحديبية لما صده المشركون حيث نحر
في مكانه وحل ويرد على الشافعي انا لا نسلم ان سبب النزول ذلك وقوله فاذا امنتم لا يختص بالعدو
بل يشمله ويشمل المرض ايضا وان لم يكن المذكور بها انما حكم العدو بخصوصه وفي الاخبار دلالة على ذلك
روى معاوية بن عمار في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول المحصور غير المصدود المحصور المريض
والمصدود الذي يصده المشركون كما صدوا رسول الله واصحابه ليس من مرض ونحوها والمعنى فان منعتم
بالمرض من اتمام افعال الحج او العمرة بعد ان احرمتم بهما **فما استيسر من الهدي** فعليكم او فالواجب
او فابعثوا لاجل التحلل ما استيسر من الهدي بقرا او ابلا او غنما وقد وافقنا على البعث في ذلك
ابو حنيفة واوجب الشافعي الذبح في مكانه مع حصر العدو الذي نسميه بالصد وهو موافق لنا في ذلك
الا انه خالفنا في حمل الآية عليه ثم ان الظاهر من الآية ان حكم الاحصار يتعلق بكل من الحج والعمرة لانه ذكر
عقيبهما فكان عائدا اليهما وعلى هذا اصحابنا اجمع واكثر العامة وقال ابن سيرين لا احصار في العمرة لانها

غير معينة بوقت وحفظه آه ولا تحلقوا رؤوسكم اي لا تحللوا من احرامكم عبر عن التحلل بالحلق الذي هو اوفى
ما يحصل به التحلل او ان المراد الحلق نفسه ويكون غيره معلوما بالمقايسة او بغيره او لا تفعلوا شيئا من محرمات
الاحرام حتى يبلغ الهدي محله وهو منى ان كان الاحرام بالحج ومكة ان كان بالعمرة وحمل الشافعي المحل
على الموضع الذي صد فيه حلا كان او حرما وهو مما نقول به في الصد لا الاحصار والحنفية على ان المراد به الحرم فاوجب
البعث اليه والمواعدة بينه وبين اصحابه بيوم امارة ولم يعتبروا فيه زمانا بل جعلوه متى شاؤوا بعد ان يكون الذبح
في الحرم فالبعث عندهم واجب في المنع مطلقا لكن في بعض الاوقات وهو ما لو كان في الحل الا في الحرم ويرد
عليه وعلى الشافعي ان ذلك خلاف الظاهر من بلوغ الهدي محله بل يوجب الاجمال بسبب هذه الزيادة
ويرد قول الحنفية ان النبي صلعم ذبح في الحديبية وهي من الحل على ما قالوه ومقتضى الآية جواز الحلق بعد بلوغ
الهدي محله سواء ذبح عنه اولا وعلى هذا فلو ظهر خلاف المواعدة الواقعة بين اصحابه اما بان لم يكن نائبه ذبح
الهدي اصلا او ذبحه بعد تحلله فان الظاهر انه لا شيء عليه لانه مامور بالاحلال مع حصول ظن البلوغ فلا
يضر ظهور خلافه بعده وفي الاخبار دلالة عليه روى الكليني عن معوية بن عمار في الصحيح عن ابي عبد الله ع قال
سألته عن رجل احصر فبعث بالهدي قال يواعد اصحابه ميعادا ان كان في الحج فمحل الهدي يوم النحر فاذا
كان يوم النحر فليقصر من رأسه ولا يجب عليه الحلق حتى يقضي المناسك وان كان في عمرة فلينتظر مقدار دخول
اصحابه مكة والساعة التي يعدهم فيها فاذا كان تلك الساعة قصر واحل الحديث وروى الشيخ مثله عن معوية
بن عمار عن الصادق ع في حديث طويل قال فيه فان ردوا الدراهم عليه ولم يجدوا هديا ينحرونه وقد احل لم يكن
عليه شيء ولكن يبعث من قابل ويمسك ايضا الحديث وروى في الكافي عن زرارة عن ابي جعفر ع قال
المصدود يذبح حيث صد ويرجع صاحبه فيأتي النساء والمحصور يبعث بهديه ويعدهم يوما فاذا بلغ
الهدي احل هذا في مكانه قلت ارأيت ان ردوا عليه دراهمه ولم يذبحوا عنه وقد احل واتى النساء قال فليعد
وليس عليه شيء وليمسك الآن عن النساء اذا بعث ومقتضاها الرجوع الى الحالة السابقة وللاصحاب على ذلك
على انه يحل ولا يبطل احلاله بذلك ولكن يبعث الهدي في القابل ويمسك عنه من حين البعث كما يمسك عنه المحرم
واعترض بعضهم بانه لا يعقل وجوب الامساك والرجوع الى الاحرام بعد تحقق التحلل فحمل الامر بالامساك
على الاستحباب وفيه بعد وقال بعضهم لا استبعاد بعد ورود النص وهو جيد فانا لا نعني بالرجوع
الى الامساك الا انه قد صار جائزا له قبل ان يرد دراهمه بناء على ظنه انهم ذبحوا عنه فلما ظهر عدم الذبح وجب
عليه الامساك فلا اثم عليه بما وقع منه بسبب ذلك الظن فاذا ظهر خطاؤه وجب عليه العود الى ما كان عليه
قبل من الامساك فالمراد بالاحلال اللازم اي فعل افعال المحل لاعتقاده انه محل لا انه محل حقيقة وحاصله

نفي وجوب الكفارة على ما صدر عنه من الافعال وان كان باقيا على احرامه لجهله فلا يفعل بعد ذلك شيئا
منافيا للاحرام حتى يتحقق الذبح وهذا ليس ببعيد من الآية والاخبار اذ يمكن ان يكون المراد منها
الذبح في نفس الامر وان الظن غير كاف مع ظهور خلافه فتامل ويحتمل وجوب الامساك من حين
البعث ثانيا ويراد الامساك عن النساء لا مطلقا كما هو ظاهر الاصحاب ويؤيده وجود الامساك بعد
البعث فقط في الرواية الصحيحة ولفظة الآن في رواية زرارة على ان مقتضى الرواية الاخيرة الحلال
من النساء في المحصور بالمرض وهو خلاف المشهور رواية وفتوى فان الذي عليه الاصحاب ان
المحصر بالمرض بعد بلوغ الهدي محله يتحلل من كل شيء الا النساء فانه لا يتحلل منهن حتى يطوف بالبيت
ويسعى هو بنفسه وان تعذر فنائبه والاخبار الواردة بذلك كثيرة روى معوية بن عمار في الصحيح عن
ابي عبد الله ع قال سمعته يقول المحصور غير المصدود المحصور المريض والمصدود الذي يصده المشركون
كما ردوا رسول الله صلعم واصحابه ليس من مرض والمصدود يحل له النساء [side-note: والمحصور لا يحل له النساء] قال وان كان مرض في
الطريق بعد ما يخرج فاراد الرجوع رجع الى اهله ونحر بدنة او اقام مكانه حتى يبرأ اذا كان في عمرة
فاذا برئ فعليه العمرة واجبة وان كان عليه الحج فرجع او اقام ففاته الحج فان عليه الحج من قابل فان الحسين
بن علي عليهما السلام خرج معتمرا فمرض في الطريق فبلغ عليا ع ذلك وهو في المدينة فخرج في طلبه فادركه
بالسقيا وهو مريض بها فقال يا بني ما تشتكي قال اشتكي رأسي فدعا علي ع ببدنة فنحرها وحلق رأسه
ورده الى المدينة فلما برئ من وجعه اعتمر قلت ارأيت حين برئ من وجعه قبل ان يخرج الى العمرة حلت له النساء
قال لا يحل له النساء حتى يطوف بالبيت وبالصفا والمروة قلت فما بال رسول الله صلعم حين رجع
من الحديبية حلت له النساء ولم يطف بالبيت قال ليسا سواء كان النبي صلعم مصدودا والحسين ع
محصورا وروى ابن بابويه في الصحيح عن رفاعة بن موسى عن ابي عبد الله ع قال خرج الحسين ع معتمرا وقد
ساق بدنة حتى انتهى الى السقيا فبرسم فحلق شعر رأسه ونحرها مكانه ثم اقبل حتى جاء فضرب الباب
فقال علي ع ابني ورب الكعبة افتحوا له وكانوا قد حموه الماء فاكب عليه فشرب ثم اعتمر بعد والمحصور
لا يحل له النساء حتى يطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة ونحوهما وظاهرهما بقاء تحريم النساء
حتى يطوف بالبيت ويسعى بنفسه ونقل الشهيد في الدروس انه في ندب الحج والعمرة يكفي في التحلل
ان يطاف عنه طواف النساء بعيد فانظر الروايات وجوب الطواف والسعي ومقتضى ذلك
ايقاعهما هو بنفسه والاصل عدم اجزاء فعل الغير عنه الا بدليل يدل عليه وهو غير ظاهر هنا نعم لو تعذر
فعل ذلك بنفسه اجزأت النيابة ثم ان الظاهر من هذا الطواف كونه غير طواف النساء لاقترانه بالسعي

في الروايات ولكن ظاهر الاصحاب انه طواف النساء وممن صرح به العلامة في كتبه والشهيد في الدروس على المعروف
من كلامهم ولعل ان الحمل عليه مع اقترانه بالسعي بعيد والعجب ان الشهيد في العمرة المتمتع بها اذا كان الاحصار
فيها بعدم الاحتياج الى طواف النساء في التحلل نظرا الى عدم وجوبه فيها بل يحصل التحلل بمجرد التقصير وفيه
نظر اما اولا فلما عرفت من عدم ظهور كون المراد بالطواف فيه طواف النساء لاقترانه بالسعي واما ثانيا فلظهور
الروايات في كون الاحلال من النساء في صورة الاحصار بالمرض انما يكون بالطواف والسعي فالاجزاء بغيره
يتوقف على الدليل وقد ظهر بما ذكرنا ان المحصر لا تحل له النساء الا حين يأتي بالطواف والسعي اما في عمرة مفردة
او في حج وما ورد من خلاف ذلك محمول على ضرب من التاويل لكونه غير صريح في التحلل من النساء ايضا بعد
بلوغ الهدي محله بل ظاهره جواز الحلق بعده ويكون تحليلا لما عداه من المحرمات بالاحرام موقوفا على الدليل
وقد انعقد الاجماع فيما عدا النساء وقام الدليل على التحلل بها بما تقدم او يقف هو ظاهر في التحلل مطلقا
لكنها مخصوصة بما عدا النساء لقيام الدليل على ان التحلل بها ذكر وكلما ذكرناه من حمل الاخبار على المحصر بالمرض
لا ينبغي ان يبعث الهدي على الصبر حتى يبلغ محله كما اقتضته الآية ودل عليه بعض الاخبار ايضا وهو قول
اكثر الاصحاب الا ان في بعضها ما يدل على جواز الذبح مكانه ايضا وهو ما تقدم من صحيحتي معوية ورفاعة
الواردتين في الذبح مكانه وبه اخذ بعض الاصحاب واختار بعضهم واختار بعضهم الذبح مكانه في المرض
ما لم يكن ساقه وفرق آخرون بين التطوع والواجب فجوزوا النحر مكانه في الاول واوجبوا البعث في
الثاني مستدلين عليه بظاهر فعل الحسين ع في الرواية المتقدمة واجاب العلامة بحملها على ما اذا لم يتمكن المريض
من المقام على احرامه بل يفتقر الى الحلق فانه والحالة هذه يجوز له التحلل مطلقا بعد الذبح او النحر ويمكن
الجمع بين الادلة بالتخيير بين البعث والذبح مكانه في المحصور بالمرض ويحمل فعله ع حيث ذبح مكانه على
الجواز بمعنى كونه احد الفردين الواجبين وعلى هذا فيثبت وجوب البعث بالآية ويثبت الاجزاء في
الذبح مكانه بالاخبار الدالة عليه والاحتياط في البعث **تنبيهات الاول** قد يدعى ان ظاهر الآية
وجوب التحلل بالهدي في صورة الاحصار بالمرض سواء اراده اولا حيث علق وجوبه على الاحصار
وهو خلاف ما يظهر من الاصحاب حيث حكي انه يجب ذلك مع ارادة التحلل ويمكن حمل الآية عليه بل منع
ظهورها في الاول ومن ثم حملها المفسرون على هذا وقيدوا الحكم فيها بالارادة كما يعلم من [illegible]
وغيرهم **الثاني** هل يتوقف التحلل على الحلق او يكفي في ثبوته مجرد حضور وقت المواعدة لذبحه
في الذبح الظاهر الاول لثبوت حكم الاحرام فلا يخرج عنه الا بالتحلل قطعا وحصوله بمجرد حضور الوقت
غير معلوم ويؤيده ما في صحيحة معوية المتقدمة فاذا كان يوم النحر فليقصر من راسه لكن مقتضاها وجوب التقصير

والظاهر

والظاهر ان الاول بعينها فيثبت القول بالتخيير بينه وبين الحلق ويمكن استفادة التخيير من الآية حيث قال
فيها ولا تحلقوا رؤسكم بمعنى لا تحلقوا او لا تفعلوا شيئا من محرمات الاحرام حتى يبلغ الهدي محله فيفهم
من الغاية وجوب فعل المحلل وليس الا الحلق والتقصير وفيه تامل لو قال يكفي انتهاء التحريم فيفهم
جواز الحلق بعده ويكون خصوص كل واحد جائزا وفردا ما منهما واجبا ويحتمل ان يكون المراد كما هو
الظاهر لا تفعلوا شيئا من محرمات الاحرام حتى يبلغ ثم يحل فذلك يكون بمعنى رفع الحظر والمنع والتحريم
فيفهم جواز الحلق بعد البلوغ فلا يكون التقصير متعينا وقد علم وجوبه فيكون الحلق مثله واعلم انه قد
يستفاد من هذه الوجوه الاكتفاء في ثبوت التحلل بمجرد حضور الوقت وعلى الاول فهل يتوقف التحلل
بالحديث على النية بحيث لو انتفت انتفى التحلل الظاهر من الاصحاب ذلك ولعل دليلهم الاجماع او الاحتياط
وكونها عبادة لا بد لها من النية والا فيمكن المناقشة في الوجوب نظرا الى اطلاق الآية والاخبار **الثالث**
ظاهر الآية يقتضي وجوب الهدي مع الاحصار سواء شرط وقت الاحرام على ربه الرجوع ان يحله حيث حبسه
او لم يشترط وعلى هذا اكثر اصحابنا واسقط السيد المرتضى وجماعة من الاصحاب وجوب الهدي مع الاشتراط
قالوا ولو لم يسقط لم يكن للشرط فائدة وهو بط وقد نقل المرتضى على ذلك اجماع الفرقة وحكم بان المخصوص
بمن لم يشترط وقد يستدل له بصحيح ذريح المحاربي عن ابي عبد الله ع قال سالته عن رجل تمتع بالعمرة الى الحج
واحصر بعد ما احرم كيف يصنع قال فقال او ما اشترط على ربه ان يحله من احرامه عند عارض عرض له من امر الله
فقلت قد اشترط ذلك قال فليرجع الى اهله حلالا لا احرام عليه ان الله احق من وفى بما اشترط عليه فقلت
افعليه الحج من قابل قال لا دلت الرواية على التحلل بمجرد الاحصار مع الاشتراط من غير تعرض لاعتبار الهدي
ولو كان واجبا لذكر في مقام البيان والا لزم تأخيره عن وقت الحاجة وهو بط واجيب بان الفائدة من الاشتراط
جواز الاحلال لا سقوط الهدي وفيه نظر لان التحلل حاصل له جوازا مع العذر كما دل عليه حسنة زرارة
عن ابي عبد الله ع قال هو حل اذا حبسه اشترط او لم يشترط ونحوها رواية حمزة بن حمران سئل
ابو عبد الله ع عن الذي يقول حلني حيث حبستني قال هو حل حيث حبسه قال او لم يقل وظاهرهما انه مع
العذر الشرعي يجوز له التحلل في الصورتين ومقتضاه ان التحلل بنفسه لا يكون فائدة للاشتراط
وهذا لا ينافي انه مع الاشتراط لا حاجة فيه الى شيء آخر ومع عدمه يحتاج اليه اذا قام الدليل عليه وهو
الصحيح المذكور ويجوز ان تكون الفائدة هنا هي التعبد اي كونه تعبدا ودعاء مامورا به يترتب عليه
الثواب فقط من غير ان يظهر لذلك اثر في مقررات الاحرام وفيه بعد اذ المطلوب ان الفائدة في
هذا المقام غير ذلك مما له اثر في مقررات الاحرام لا مجرد التعبد لا يقال عندنا ما ينافي ذلك وهو صحيحا

محمد بن مسلم ورفاعة عن الصادق عليه السلام قال القارن يحصر وقد قال واشترط فحلني حيث حبستني قال يبعث بهديه
الحديث لانا نقول هذا غير ما نحن فيه اذ الكلام في وجوب هدي السياق مع تعينه بالسياق وقد ادعى الشهيد
في الدروس على انفاذه الاجماع وصرح بان الخلاف غيره ومن هنا يظهر ان استدلال بعضهم بها على عدم
السقوط مع الشرط لا وجه له وقد اختلف الاصحاب في وجوب بعث هدي اخر مع هدي السياق وتكفي ارسال
نظاهر الاكثر الاكتفاء بارساله في التحلل وقد يكون في ظاهر الآية دلالة عليه فانها انما تدل على وجوب ما استيسر
وهدي السياق كاف اذ يصدق بها استيسر الاكتفاء بذبح المذكور واوجب علي بن بابويه بعث هدي اخر
معه والتحلل حتى يبلغ الهدي محله وهو الظاهر من كلام ابنه في الفقيه حيث قال واذا قرن الرجل الحج والعمرة
فاحصر بعث هديا مع هديه ولا يحل حتى يبلغ الهدي محله فاذا بلغ محله احل وانصرف الى منزله وعليه الحج
من قابل وفصل الجزئين فقالوا اذا احصر ومعه هدي قد ساقه فان كان قد وجب عليه بوجه من الوجوه
بعث بهدي اخر للتحلل عن احصاره وان لم يكن اوجبه بحال من اشعار ولا غيره اجزأه عن احصاره وهو
جيد فانه مع ايجاب الهدي يكون قد تعين عليه ذبحه او نحره فلا يكون مجزيا عن هدي الاحصار لاصالة
عدم التداخل واقتضاء كل سبب مسببا اما مع عدم ايجابه فيكتفي بظاهر الآية وعلى كل حال فهل يجب
تقسيم هذا الهدي مثل هدي التمتع او صرف جميعه الى الفقراء او الجميع سوى الذبح يحتمل الاخير للاصل
السالم عن المعارض وعدم الاحتياط اقتضاء ما يخرجه عن ملكه الا انه يدعي ان الغرض من ذبحه حصول النفع
للفقراء لمجرد الذبح ولا كونه بدل هدي التمتع ولهذا يجب على غير المتمتع ايضا والاحتياط غير خفي **الرابع**
اطلق الشافعية عدم وجوب الحج من قابل بعد التحلل بذبح الهدي واستدل لهم عليه بظاهر الآية نظرا
الى ان اقتصاره في صورة الاحصار على الهدي دليل على عدم القضاء وانكر الحنفية واوجبوا القضاء
من قابل والذي ذهب اليه اصحابنا وجوب قضاء الحج من قابل ان كان واجبا وعليه دلت الاخبار وربما
نافى ذلك ما في صحيح ذريح المتقدم لاقتضائها عدم الوجوب وحملها الشيخ على الندب ويمكن حملها على من لم
يستقر الوجوب في ذمته كما لو لم يمض عليه زمان يمكن ايقاع الحج فيه ولحوه عدا من غير حكى فانه لم يجب
عليه مع فوات الاستطاعة نعم لو بقيت استطاعته في السنة القابلة ايضا وجب عليه الحج **الخامس**
مقتضى الآية وجوب التحلل بالهدي مع الاحصار بالمرض سواء فاته الحج او لا وقال بعضهم ذلك مقيد
بعدم فواته حتى انه لو صبر المحصور ولم يتحلل بالهدي حتى فاته الحج وجب عليه العمرة للتحلل بان ينتقل نفسه
بالنية او ينتقل من غير نية على الخلاف بينهم فلو احصر عنها تحلل بالهدي ايضا وظاهر الآية عام ويؤيده الاخبار
الواردة في المحصر وما ورد من الاخبار الدالة على وجوب العمرة على من فاته الحج لو سلم صحتها فالظاهر ان المراد

بوضوح الافساد لا مطلقا وح فلا وجه لتخصيص الآية ولا الاخبار الصحيحة لان التخصيص يتوقف على كون
دلالة اللفظ على الفرد المخرج دلالة تعيينية اقوى واتم من دلالة العام عليه والا فلا وجه للتخصيص ولو
سلمت هنا فتامل **السادس** لو لم يحل هذا المحصور ولحق بعد بعث الهدي فادرك الوقوف اجزأه
وجب الحج قطعا وان ذبح عنه ان كان الحصر عن الحج وان كان عن العمرة فالظاهر انه كذلك ايضا ولو فاته
الحج على ذلك التقدير ولم يذبح الهدي فالظاهر من الاصحاب وجوب التحلل بالعمرة المفردة وقد تدل
عليه صحيحة معاوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال ايما قارن او مفرد او متمتع قدم وقد فاته الحج فليحل بعمرة
وعليه الحج من قابل لكن هذا تخصيص عموم الآية بهذه الرواية ويمكن عكس الامر بان تخصص هذه الرواية بغير
المحصر نظرا الى ظاهر الآية والاخبار الحصر ويؤيد ذلك ما رواه داود الرقي قال كنت مع ابي عبد الله
عليه السلام بمنى اذ جاءه رجل فقال له ان قوما قدموا يوم النحر وقد فاتهم الحج فقال نسأل الله العافية اري
ان يهريق كل واحد منهم دم شاة ويحلق وعليهم الحج من قابل ان انصرفوا الى بلادهم وان اقاموا حتى
تمضي ايام التشريق بمكة ثم خرجوا الى الحل بمكة فاحرموا منه واعتمروا فليس عليهم الحج من قابل الا انها
على عدم وجوب العمرة عليهم على التعيين فيمكن حملها على المحصر جمعا بين الادلة لكن في متنها
شيء لا يخفى فتامل **السابع** لو لم يتحلل ولحق باصحابه وقد فاته الحج لكن ذبح هديه عنه قال
في الدروس ففي الاجتزاء به او التحلل بالعمرة وجهان قلت لعلهما ناظران الى ظاهر الآية المقتضي
للتحلل بما استيسر من الهدي والى المقتضي للتحلل مع فوات وقت الحج هو العمرة المفردة ولا
يبعد ترجيح الاول لظاهر الآية ولصحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال وان قدم مكة وقد نحر هديه
فان عليه الحج من قابل والعمرة قلت ان مات قبل ان ينتهي الى مكة قال ان كانت حجة الاسلام يحج عنه
ويعتمر فانما هو شيء عليه لما لو تتمها على انه متى قدم بعد فوت الحج وحصول الذبح لم يكن عليه شيء الا الحج
مع العمرة في القابل اذ لم يتعرض لما يجب عليه الآن فلو وجب شيء اخر لزم تأخير البيان عن وقت
الحاجة ولا يرد جواز ان يكون المراد يجب عليه الحج من قابل والعمرة الآن للتحلل لان تتمة الرواية
تحلها صريح فيما قلناه فتامل **الثامن** قد يدعى ان الظاهر من الآية الاحصار عن اتمام الافعال
بمعنى انه لم يات بالحج ولا بالعمرة تامين ومقتضى ذلك ثبوت احكام الحصر فيما يضر تركه عمدا
كطواف الزيارة ونحوهما مما يبطل عمدا لا نحو مناسك منى وطواف النساء لعدم فوات الحج به
وان بعد وفيه نظر فان الظاهر من الآية المنع عما يحصل الحج او العمرة به ويتحقق فواتهما بفواته
كالموقفين او احدهما اذا استلزم فوت الاخر ومتى حصل احدهما لم يثبت حكم الحصر ومن ثم ذريع

لنها

لو اقتصر قيل وفيه نظر اذ الظاهر من الآية تدل على وجوب
التحلل بالهدي مع عدم الفوات الا ان قال البعض
لا مع الفوات فان تركه لم يحللوا وان فعل مكة لم يحللوا منى
يبلغ الهدي محله من تمام المناسك والنحر من الحلق
حتى يبلغ الهدي السبوت محله وقتضى ما يكون
مع بقاء وقته يمكن فيه بعث الهدي لو زالت
ذلك الوقت لا يجب الهدي لحلين تمام المناسك
فيتم قوله لا يجتمع السعي والتقييد

ما قاله الاصحاب انه اذا مرض بعد الموقفين المذكورين طيف به ان امكن والا استناب من يطوف عنه وايضا
ابطال الحج بعد تحقق الموقفين هما العمدة والمدار في حصول الحج وفواته وايجاب هدي اخر والطواف
لاباحة النساء خلاف الاصل وبعيد عن الشريعة السمحة السهلة فعلى هذا لو احصر عن عرفة فحصل
له وقوف المشعر او العكس لم يجب عليه شيء للاحصار ويؤيد ذلك الاخبار الدالة على ادراك الحج
بادراك احد الموقفين وصحيحة الفضل بن يونس قال سألت ابا الحسن ع عن رجل عرض له سلطان
فاخذه ظالما له يوم عرفة قبل ان يعرف فبعث به الى مكة فحبسه فلما كان يوم النحر خلى سبيله كيف يصنع
قال يلحق فيقف بجمع ثم ينصرف الى منى فيرمي ويحلق ويذبح ولا شيء عليه قلت فان خلى عنه يوم
الثاني كيف يصنع قال هذا مصدود عن الحج فان كان دخل متمتعا بالعمرة الى الحج فليطف بالبيت
اسبوعا ويسعى اسبوعا ويحلق راسه ويذبح شاة وان كان دخل مكة مفردا للحج فليس عليه
ذبح ولا حلق وهذه وان كانت في الصد لكن الظاهر عدم الفرق بينهما في ذلك اذ مقتضاه ادراك
الحج بادراك المشعر اختيارا كان او اضطراريا الظاهر اطلاقه في يوم النحر فانه يصدق على ما قبل طلوع
الشمس وبعده وترك الاستفصال امارة العموم بل قد يدعى ان المراد هنا الاضطراري لان
الغالب المطلق من الحبس يوم النحر لا يصل الى المشعر قبل طلوعها التاسع هل لهذا الهدي بدل
كهدي التمتع ام لا بدل له حتى انه لو لم يجده كان باقيا على احرامه الى ان يجده نقل الشهيد في الدروس
الثاني عن الشيخ ونقل عن ابن الجنيد خلافه وانت خبير بان ظاهر الاية مع الشيخ حيث دل على المنع
من الحلق الا ببلوغ الهدي محله والا لم يكن للغاية فائدة ولكن لزوم الحرج والضيق المنفي وكونه
ص بعث بالشريعة السمحة السهلة قد يدل على قول ابن الجنيد ويؤيده حسنة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع
قال في المحصور ولم يسق هديا قال ينسك ويرجع فان لم يجد ثمن هدي صام الظاهر ان المراد من
النسك ذبح الهدي بمكانه قال فليذبح ويرجع وان لم يجد هديا ولا ثمنه صام بدله ونحوه روى ابن
بابويه عنه في الصحيح ولا باس بالمصير اليه وما الواجب في الصوم ح يحتمل عشرة لانه بدل الهدي
ويكون اطلاق الصوم في الاخبار اشارة اليه ويحتمل ثلثة ايام ويحتمل ما يصدق عليه مطلقا
من غير تعيين لصدق الصوم واصالة عدم الزيادة ولكن الاحتياط في الاول واحوط منه البقاء
الى ان يتحقق الهدي او ياتي بافعال ما احرم له ويحتمل الانتقال الى العمرة المفردة كما قالوا في
من فاته الحج ولا يخفى ما فيه العاشر حيث بينا ان الحكم الاية في المحصر بالمرض فالمصدود
بالعدو حكمه عند اصحابنا ان يذبح مكانه حلا كان او حرما وقد اتفقت العامة والخاصة على انه ص

ذبح

ذبح او نحر بالحديبية لما صده المشركون وهي من الحل وقول صاحب ق ان الذبح طرف الحديبية الذي
الى اسفل مكة وهو من الحرم غير واضح وقد نقل الطبرسي في البيان عن مالك ان الحديبية ليست من الحرم
وقد روى ان النبي ص نحر هديه عند الشجرة التي كانت تحتها بيعة الرضوان وهي من الحل بالاتفاق
النقل ويؤيد ما نقلنا قوله تعالى هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام والهدي معكوفا ان يبلغ
محله فانها صريحة في انهم نحروا الهدي في غير الحرم فتامل والاخبار الواردة عن ائمة الهدى صلوات
الله عليهم وقعت مطلقة في ذبح المصدود مكانه روى معوية بن عمار في الصحيح عن الصادق ع قال
المحصور والمصدود ينحران بدنتيهما في المكان الذي يضطران فيه وقد تقدم المعارض في المحصور
فيبقى حكم المصدود وروى حمران عن ابي جعفر عليه السلام قال ان رسول الله ص حين صد بالحديبية
قصر واحل ونحر اي وقع هذه الثلثة وفيها دلالة على وجوب التقصير على المصدود كما اختاره
الشهيد وخيره بينه وبين الحلق الا ان الرواية غير معلومة الصحة وصحيحة معوية بن عمار الواردة
في بيان فعله ص يوم الحديبية مشتملة على النحر والاحلال من غير تعرض لشيء من الحلق او التقصير فيمكن
بعدم وجوب شيء منهما عملا بمقتضى الاصل وفعله ص غير واضح في الوجوب خصوصا مع قيام الدليل
على العدم والاحتياط لا يترك ويمكن حمل الاية على هدي المصدود بالعدو ايضا بانه يراد من الحصر
المنع مطلقا بالعدو او المرض وقد صرح بذلك الطبرسي في البيان حيث قال قوله فان احصرتم
فيه قولان احدهما معناه ان منعكم خوف او عدو او مرض فامتنعتم لذلك عن ابن عباس ومجاهد
وقتادة وعطا وهو المروي عن ائمتنا عليهم السلم وهذه دعوى عارية عن الدلالة اذ الاخبار اغناء عم
ما ذكرنا سابقا ولعله في الصد على ما عرفت ومع تسليم ذلك فيكون وجوب ما استيسر من الهدي
متعلقا بكل منهما ويكون وجوب البعث والصبر الى ان يبلغ الهدي محله مخصوصا بالمرض كما ذهب اليه
الاكثر لقيام الادلة على ذبح المصدود مكانه واختار ابو الصلاح بظاهر العموم فاوجب بعث هدي
المصدود ايضا كالمحصر وجعله الشيخ في الخلاف افضل وهو من البعد بمكان كما بعد قول ابن ادريس
باسقاط الهدي عن المصدود نظرا الى ان الاصل براءة الذمة وقوله فان احصرتم انما يتناول الاحصار
بالمرض دون غيره ووجه البعد تظافر الادلة على وجوبه عليه ايضا كما نقل عن النبي ص انه ذبح بالحديبية
وغير ذلك من الاخبار وعموم الاية ان حملنا الحصر على المنع مطلقا نعم لا يختص بموضع دون موضع
كما يذهب اليه الحنفية من وجوب ذبحه في الحرم ان كان والا بعث به اليه لانه بعيد على ما عرفت فان
مقتضى الادلة ان التحلل بالذبح في اي موضع اراده يحلل بل في صحيح معوية دلالة على جواز الذبح

نظرا الى بعض الاخبار المشتملة على تسوية الحكم بين المصدود والمحصر من غير نظر الى المعارض منهم

بعد الرجوع الى منزله فى المحصور وهو يقتضى جواز ذلك فى المصدود بطريق اولى وح فلا يبعد جواز
الذبح فى منزله ايضا بعد ان يرجع اليه ولو اجتمع الصد والاحصار فى موضع ولحد فقد رجح الشهيد
فى الدروس تغليب الصد لزيادة التحلل به فان النساء يحللن بذبح هديه ايضا كما عرفت انه يحل به
من جميع محرمات الاحرام ولا كذا المحصر فان المحل به من النساء وحاصله انه اقوى فى التاثير فيكون متعينا
وفيه نظر اذ هو خلاف الاحتياط مع وجود المانع من هذا التحلل وهو الاحصار الموجب للبقاء على حرمة
النساء كما عرفت قال وهو يمكن التخيير وتظهر الفايدة فى الخصوصيات وفيه نعم لو وجوب موجب
البعث وعدم تحلل النساء حتى يطوف نعم الالتفات اليه والعمل بالاخر لا يخ من اشكال ثم قال
والاشبه جواز الاخذ بالاخف من احكامهما اى احكام كل منهما بمعنى انه يعمل بالاخف من احكام الصد
وبالاخف من احكام المحصر فيعمل بهما معا وهو فى الحقيقة ترجيح الصد اذ لا اخفية فى احكام المحصر
كانها وجوب البعث والبقاء على حكم الاحرام الى ان يبلغ الهدى محله وعدم التحلل من النساء حتى يطوف مستملا على
ويسعى والصد على الخلاف من هذه الاحكام وقد عرفت الاشكال فى اختياره مع حصول موجب هذه
الاحكام ثم قال الفرق بين عروضهما معا او متعاقبين نعم لو عرض الصد بعد بعث المحصر او الاحصار
بعد ذبح المصدود ولم يقصر اتجه ترجيح جانب السابق قوى انتهى وفيه شى والحسن ان نقول ان حصل
احدهما بعد التحلل بالاول فالظاهر الاكتفاء به وعدم وجوب شى اخر عليه للطارى لزوال الحكم بحرام
ويحتمل ضعيفا وجوب الحلق او التقصير اذا لم يفعلهما فى الاول كما لو كان هو الصد ولم يوجب الحلق بهما
فيه وان حصلا معا فان قلنا بجواز الذبح فى مكان المنع بالنسبة لكل منهما احتمل وجوب اختيار
حكم المحصر فيتحلل بالحلق او التقصير بعد بعث الهدى لدخوله فى الآية قطعا ودخوله فى افعال الصد
نير والاحتياط ويحتمل وجوب احكامهما معا نظرا الى تعدد الموجب وهذا اقوى وان قلنا بتعين البعث
فى الاحصار والذبح مكانه فى الصد فلا شك انه احوط ولو شرع فى احدهما فعرض الاخر فى الاثناء
او عرض قبل الشروع فى الاخر احتمل تقدم ولا يبعد وجوب العمل بالاول لسبقه واستقرار المنع به وعدم
ظهور ثبوت احكام الاخر لانه ممنوع بالاول فلا يتحقق المنع فى الثانى اذ المريض الذى لا يقدر على النفاذ
الى الحج مثلا اذا حصل له عدو يمنعه على تقدير برئه لا يتحقق انه منعه العدو وهو ظاهر وتمام الاحكام يطلب
من كتب الفروع **فمن كان منكم مريضا** مرضا يحتاج فيه الى الحلق لارتفاعه به او عدم زيادته معه
او به اذى من راسه بان تاذى بهوامه وان لم يكن هناك مرض **ففدية** خبر مبتدا محذوف او
مبتدا حذف خبره تقديره فالواجب عليكم او فعليكم فدية على تقدير الحلق لذلك العذر مطلقا وفى

الطلاق الفدية من غير تقييد بشرط الفصل اشعار بوجوب الحلق لدفع الضرر فاذا وجب ثم بين الفدية بقوله
من صيام او صدقة او نسك فالصيام ثلثة ايام والنسك شاة ولا خلاف فى ذلك بين العلماء
وفى الاخبار دلالة عليه وانما اختلفوا فى الصدقة فقيل انها ثلثة اصوع من طعام على ستة مساكين لكل
مسكين نصف صاع وعلى هذا اكثر اصحابنا وهو المشهور فيما بينهم ويدل عليه صحيحة حريز عن ابى عبد الله ع
قال مر رسول الله صلعم على كعب بن عجرة الانصارى والقمل يتناثر من راسه فقال اتوذيك هوامك قال نعم
فانزل الله تعالى هذه الاية فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية من صيام او صدقة او نسك
فامره رسول الله صلعم بحلق راسه وجعل عليه صيام ثلثة ايام والصدقة على ستة مساكين لكل مسكين
مدان والنسك شاة الحديث ونحوه نقل ى د صاحب ك وزاد فى ق وكان كعب بن عجرة الانصارى
يقول فى نزلت هذه الاية ويؤيد ذلك ما رواه زرارة عن ابى عبد الله ع قال اذا احصر الرجل فبعث
الرجل بهديه فاذاه راسه قبل ان ينحر هديه فانه يذبح شاة مكان الذى احصر فيه او يصوم او
يتصدق على ستة مساكين والصوم ثلثة ايام والصدقة نصف صاع لكل مسكين وذهب بعض علمائنا
الى وجوب اطعام عشرة مساكين لكل مسكين مد مستندا عليه برواية عمر بن يزيد عن الصادق ع قال
قال الله تعالى فى كتابه فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية من صيام او صدقة او نسك فمن عرض
له اذى او وجع فتعاطى ما لا ينبغى للمحرم اذا كان صحيحا فالصيام ثلثة ايام والصدقة على عشرة مساكين
يشبعهم من الطعام والنسك شاة يذبحها فيأكل ويطعم وانما عليه واحد من ذلك وجمع الشيخ فى التهذيب
جمع بين الروايتين بالتخيير بين اطعام الستة لكل مسكين مدان وبين اطعام العشرة شبعهم فان الخبر
طريقة جيدة فى الجمع بين الخبرين المختلفين ولا يخفى انه لا دلالة فى الخبر على كون الاطعام للعشرة كل واحد
مدا بل قوله يشبعهم وذلك قد يزيد على العشرة امداد فلا وجه للاستدلال بها على ذلك الا ان يقال الغالب
فى شبع المسكين مد فيحمل الخبر عليه وفيه بعد ويمكن ان يق بالتخيير بين العدد المتفق عليهم بمعنى جواز
كونهم ستة او عشرة مع تعيين الاثنى عشر مدا فى الاطعام فان شبع العشرة قد يكون بالاثنى عشر مدا
هذا ويمكن ان يق ان التخيير كيف كان انما يتم لو كانا فى السند فى الروايتين وهو غير ثابت هنا لعدم
صحة الخبر وندرة القايل بها وندرة وروده ايضا اذ لم ينقل فى الكتب الاربعة سوى التهذيب
بخلاف الاولى مع كثرة الاخبار بها فهى اشهر رواية وفتوى من الاخيرة وذلك مرجح للعمل ان لم
يكن معينا له كما هو اختيار جماعة على ان متن الاخيرة قد اشتمل على الاكل من الكفارة للمكفر وهو
خلاف المشهور من مذهب الاصحاب لا يق فى سند الاولى عبد الرحمن المشترك بين الثقة

والضعيف لان الظاهر ان ابن ابي نجران الثقة على ما حققناه في غير هذا الموضع ومن ثم قطع العلامة والجماعة
بصحتها ولو قطع النظر عن ذلك فهي راجحة على الصحيح بالوجوه المذكورة ولا يذهب عليك ان الحكم
الوارد هنا في الحلق مع المرض والاذى كما اقتضاه نص الآية موجب لثبوته مع العمد بطريق اولى
وقد نقل العلامة في المنتهى اجماع علماء الامصار على وجوب الفدية في حلق الراس عمدا اما لما
قاله ومستنده الآية الدالة على الاذى بالنص وغير الاذى بمفهوم الموافقة وهو حجة قلت ويدل عليه ايضا
صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع من حلق راسه او نتف ابطه او قلم اظفاره الى ان قال ومن فعل
متعمدا فعليه دم شاة والاقتصار على الشاة لكونها احد الافراد الثابتة في النص في حلق الراس
فتامل نعم بينهما فرق من جهة ثبوت الاثم وعدمه واعلم ان ظاهر الآية وجوب الفدية مع المرض
او التاذي على المحصر اذا بعث هديه قبل بلوغ محله ويدل عليه رواية زرارة المتقدمة والمفسرون
جميعا حملوها على الاعم من ذلك وجوزوا الحلق معهما لمن كان محرما على العموم نظرا الى عموم اللفظ
ويدل عليه سبب النزول في صحيحة حريز وهذا اولى لان العبرة بعموم اللفظ **فاذا امنتم** اي كنتم
في حال امن وسعة قادرين على الحج غير محصورين ولا ممنوعين بالمرض ونحوه **فمن تمتع بالعمرة
الى الحج** فمن استمتع وانتفع متقربا الى الله بالعمرة منتهيا في الانتفاع الى التقرب بالحج فانه
بالعمرة المنتهي الى الحج اما بناء على ان الانتفاع بالتقرب بها قبل الانتفاع بتقربه اليه ثم بالحج واما بناء
على انه اذا احل من عمرته انتفع باستباحة ما كان محرما عليه الى ان يتلبس باحرام الحج **فما استيسر
من الهدي** فعليه او فالواجب دم استيسره الهدي من اصناف الهدي بسبب ذلك التمتع يذبحه او
ينحره بمنى يوم النحر بعد الرمي قبل الحلق او التقصير على ما علم بالادلة ولا خلاف في وجوب الهدي
على المتمتع كما هو ظاهر الآية انما الخلاف في كونه نسكا او جبرانا فالمشهور بين علمائنا انه نسك اي
عبادة مخصوصة لا تعلق له بغيره كالطواف والسعي وغيرهما بل ادعى الشيخ في الخلاف عليه الاجماع
وذهب الخلاف فيه الى الشافعي حيث ذهب الى انه جبران لما فات من احرام الميقات فلا يجب عندهم الا
بشرط ان لا يعود الى الميقات بان يحرم من مكة ويستمر عليه الى ان يمضي الى عرفات فلو عاد الى ميقاته
الذي انشا العمرة منه وانشا الاحرام بالحج من هناك فلا دم عليه قالوا وكذا لو رجع الى مثل
مسافة ذلك الميقات فاحرم منه ومقتضاه ان الاحرام بحج التمتع من مكة رخصة للعزيمة وذلك
باطل عندنا بل الظاهر كونه عزيمة وان ميقات حج التمتع مكة لا غير كما سياتي فيكون الهدي نسكا من
المناسك كما ذهب اليه ولعل الآيات تشعر بها على وجوب الاكل منه وهو انما يتم مع كونه نسكا اولى

الاجزاء

بهذا يذهب الحنفية ايضا وظاهر الآية اجزاء ما صدق عليه الهدي ولكن الاصحاب اشترطوا فيه شروطا
لادلة اوجبت تقييد الآية بها ككونه ثنيا وهو من البقر والمعز ما دخل في الثانية ومن الابل ما
دخل في السادسة ومن الضان ما كمل سبعة اشهر وكونه تاما فلا يجزي الاعور والاعرج
البين العرج ولا المريض ولا الاجرب ولا مكسور القرن الداخل ولا مقطوع الاذن ولو قليلا
ولا الخصي ولا المجبوب وكونه سمينا بمعنى وجود الشحم على كليتيه ولو كان ذلك بالظن فلو ظهر
خلافه لم يضر للخطا المعلوم بعد الذبح ونحو ذلك من الامور الا ان في ادلة بعض هذه الاحكام
قصورا عن تقييد ظاهر الآية بمثله لا يخفى على من تبصر والحق ان ظاهر الآية اقتضى وجوب الهدي
الواحد عن المتمتع الواحد ومع التعذر الصوم فالحكم بجواز اشتراك السبعة او السبعين
في الهدي الواحد اذا كان هناك ضرورة كما اختاره بعض الاصحاب ويلزم اجزاء البقرة عن خمسة اذا كانوا
من اهل بيت واحد غير ظاهر الوجه خارج عن منطوق الآية يحتاج الى دليل قوي يوجب التخصيص
ولو قيل انه قول انهم مما استيسر من الهدي بمعنى تحقق التيسير مع القدرة على البعض كما يتحقق
مع الكل لقلنا هذا بعيد عن الظاهر اذ المتبادر من ذلك الهدي كله وانه لا يتحقق مع التمكن من
بعضه وفي الاخبار الصحيحة دلالة على ما قلناه ايضا ولعل الوجه فيما ذهبوا اليه وجود اخبار
دالة على اجزاء الهدي الواحد عن اكثر من واحد مع قلة الاضاحي كما في حسنة حمران قال عزت البدن
سنة بمنى حتى بلغت البدنة مائة دينار فسئل ابو جعفر ع عن ذلك فقال اشتركوا فيها قال
قلت وكم قال ما خف فهو افضل قال قلت عن كم يجزي قال عن سبعين ونحوها من الاخبار الغير
الصريحة في كون المراد الاشتراك في الهدي الواجب اذ يحتمل ان يكون المراد به الاضحية المستحبة
كما دل عليه صحيحة الحلبي قال سالت ابا عبد الله ع عن النفر تجزيهم البقرة فقال اما في الهدي فلا واما في
الاضحية فنعم فيحمل اطلاق الاخبار على ذلك على انها غير دالة على وجوب الاشتراك في الهدي
اقصاها انها تدل على جواز ذلك فيمكن ان يكون واردا في محل الرخصة كما ان المفهوم بمعنى ان
هذه رخصة لو عمل بها عامل لم يكن عليه شيء كما في سائر الرخص ومع ذلك فالاصل هو الحكم الذي
دل عليه ظاهر الآية والاخبار المانعة وحيث يذبح الهدي يجب فيه النية لانه عبادة واعتبرت فيه
كما في غيره وتجزي الاستنابة فيه على المشهور للاصل وكونه مما يدخله النيابة وظاهر رواية علي بن ابي
حمزة عن احدهما عليهما السلام قال اي امراة او رجل خائف افاض من المشعر ليلا فلا باس فليرم
الجمرة ثم ليمض وليامر من يذبح عنه الحديث ولان الظاهر ان المقصود هو الذبح من اي فاعل

كان ولا شعار بعض الاخبار به مثل اجزاء ذبح الضال عن صاحبه مع قصده فاندفع قول بعضهم بعدم
الاجزاء ويجب الاكل منه ويشهد على الوجه المتقدم واطلاق الاية هنا مقيد به **فمن لم يجد** اي
كل من وجب عليه الهدي المتمتع ولم يجد هديا **فصيام ثلثة ايام في الحج** في ايامه وهو تمام ذي الحجة
على ما دلت عليه صحيحة رفاعة وانعقد اجماعنا عليه وهي وان كانت مطلقة في التتالي وعدمه الا ان
الاجماع على اعتبار التتالي في صومها الا في صورة خاصة وهو ما لو فاته قبل يوم التروية فانه يصوم
يوم التروية وعرفة والثالث بعد العيد وايام التشريق وفي الاخبار دلالة عليه ويؤيده قراءة من
قبل ثلثة ايام متتابعات وان كان الشاذ لا حجة فيه واستثنى ابن حمزة من وجوب التتالي صورة
اخرى وهو ما لو صام قبل يوم التروية ويومها وخاف ان صام عرفة عجز عن الدعاء فانه يجوز له
الافطار ويصوم بدله بعد ايام التشريق وانكره ابن ادريس نظرا الى ان الاصل التتابع فيه
خرج عنه الصورة المجمع عليها فيبقى الباقي على الوجوب وهو جيد ومقتضى الاية ان زمان
الانتقال الى الصوم هو زمان تعذر الهدي في محل وجوبه وذلك انما يكون بحضور زمان الذبح
الذي يجب ايقاعه فيه ويؤيده ما رواه الكليني عن احمد بن عبد الله الكرخي قلت للرضا المتمتع
يقدم وليس معه هدي ايصوم ما لم يجب عليه قال يصبر الى يوم النحر فان لم يصب فهو ممن لم يجد
ولكن اتفق الجميع على انه افضل وقالوا ان يصوم سابع ذي الحجة وثامنه وتاسعه اذا علم عدم
الوجدان في محله وقد دلت على ذلك الاخبار الكثيرة روى رفاعة بن موسى في الصحيح قال سالت
ابا عبد الله عليه السلام عن المتمتع لا يجد الهدي قال يصوم قبل التروية بيوم ويوم التروية ويوم
عرفة قلت فانه قدم يوم التروية قال يصوم ثلثة ايام بعد التشريق قلت لم يقم عليه جماله قال
يصوم يوم الحصبة وبعده يومين قال قلت وما الحصبة قال يوم نفره قلت يصوم وهو مسافر
قال نعم اليس هو يوم عرفة مسافرا انا اهل بيت نقول ذلك لقول الله فصيام ثلثة ايام في الحج
نقول في ذي الحجة ونحوها من الاخبار المعتبرة الاسناد الدالة على جواز الصوم تلك الايام والعلامة
في المنتهى بعد ان حكم بان وقت وجوب الصوم هو وقت وجوب الهدي اورد سؤالا بانه
كيف جاز الانتقال الى البدل قبل زمان المبدل مع عدم تحقق العجز عنه واجاب بان مبنى
العجز على ما هو الظاهر من حال المعسر واستمرار اعساره قلت بعد ثبوت الحكم بالاخبار
لا حاجة الى هذا الاعتبار الا انه كالمؤيد لها فتامل ولا يجب الصوم في الايام المذكورة بل يجوز له
التاخير عنها كما صرح محمد بن سنان عن الصادق ع قال سالته عن رجل لم يجد هديا قال فليصم

ثلثة ايام

ثلثة ايام ليس فيها ايام التشريق ولكن يقيم بمكة حتى يصومها الحديث وهل يجوز صومها في اول ذي الحجة
بعد التلبس باحرام العمرة قبل الحج وهو ظاهر الشيخ في النهاية والمبسوط والخلاف فانه صرح فيها بانه
قد وردت رخصة في جواز تقديم صوم الثلثة من اول ذي الحجة ونحوه قال في التهذيب الا انه
قال بعد ذلك والعمل على ما رويناه اولا واراد به عدم التقديم وانكر ابن ادريس التقديم بل ظاهر
كلامه يعطي الاجماع على عدم جواز الصوم قبل اليوم السابع والحق ان الرواية الدالة على التقديم
اول الشهر ضعيفة مع انها مطلقة في جواز الصوم وان لم يتلبس بالاحرام وهو خلاف الاجماع
اذ هو بمنزلة تقديم الواجب على سببه نعم بقي للاصحاب اختلاف في جوازه بعد احرام العمرة
فظاهر بعضهم الجواز لصدق التلبس بالحج والشروع فيه معها ولانه يستحب الصوم يوم السابع
والتلبية والاحرام بالحج انما يستحب يوم التروية فيكون مقدما على الحج وظاهر بعضهم انه لا يجب
قبل احرام الحج والنزاع كالمنفي فان التلبس بالحج يحصل بالتلبس بالعمرة للارتباط بينهما
لكن لا يخفى ان ذلك يقتضي وجوب الهدي بالتلبس باحرام العمرة لان الصوم بدل عنه ولا
لقائل بذلك من اصحابنا غير معلوم الا ان هذا القول يستلزم القول به قطعا
وفيه نظر بل الظاهر ان مقتضى البدلية انه لا ينتقل الحكم الى البدل الا مع العجز عن المبدل الا فيما
اخرجه الدليل كما عرفت ولو خرج ذو الحجة ولما يصم الثلثة فالذي عليه اصحابنا تعين الهدي
عليه وعدم اجزاء الصوم وفي الاخبار دلالة عليه ايضا روى عمران الحلبي في الصحيح انه سال
ابا عبد الله ع عن رجل نسي ان يصوم الثلثة الايام التي على المتمتع اذا لم يجد الهدي
حتى يقدم الى اهله قال يبعث بدم وروى منصور في الحسن عن ابي عبد الله ع قال من لم يصم
في ذي الحجة حتى يهل هلال المحرم فعليه دم شاة وليس له صوم ويذبح بمنى ونحوها من الاخبار
وهو الظاهر من اطلاق قوله تعالى في الحج كما اشعرت به صحيحة رفاعة السالفة وقال الشيخ في باب
ما سلك ايام منى من التهذيب من فاته صومها بمكة لعائق او نسيان فليصمها في الطريق ان
شاء وان شاء رجع الى اهله واطلق وظاهره عدم تعين ذي الحجة لها وانها لا تسقط بخروجه
مستدلا عليه باخبار حملها على من دخل بلده في ذي الحجة بحيث لا يهل المحرم قبل الفراغ من
الصوم طريقا للجمع بينها وقد اغرب العلامة في هذا المقام حيث قال في المنتهى انه اذا اهل
المحرم يسقط عنه فرض الصوم ويستقر الهدي في ذمته ويجب عليه شاة كفارة لتاخيره مستند
عليه حسنة منصور السالفة وبانه ترك نسكا هو الصوم فيجب الدم لقوله ع من ترك نسكا

الصوم يوم

لا

فعليه دم وجوابه ان الحديث انما دل على وجوب الشاة والظاهر ان المراد به الهدي المبدل ولا
اقل من احتماله فيسقط الاحتجاج به والثاني غير واضح الاسناد فتأمل ولو صام الثلثة ثم وجد
الهدي في وقته ففي وجوب ذبحه اعني يوم النحر قولان الاكثر من الاصحاب على عدم الوجوب وحكى في الدروس عن
جماعة الوجوب ويدل على الاول ظاهر الاية فان مقتضاه انتقال غير الواجد الى الصوم ومع اتمام
الثلثة يحصل الاشتغال بالمأمور به والامتثال يقتضي على وجه يخرج عن العهدة فيسقط اعتبار
الهدي نفسه لان الامر يوجب الاجزاء ويؤيده ايضا رواية حماد بن عثمان قال سألت ابا عبد الله عليه السلام
عن متمتع صام ثلثة ايام في الحج ثم اصاب هديا يوم خرج من منى قال اجزأه صيامه ويظهر من احتجاج
الموجب بانه وجد المبدل قبل الفراغ من البدل فكان بمثابة المتيمم الواجد للماء في الاثناء قياسا لا
نقول به ورواية عقبة بن خالد ضعيفة محمولة على الاستحباب جمعا بين الادلة ولو وجد الهدي بعد التلبس
بصوم الثلثة فالمشهور الوجوب وانكره ابن ادريس لظاهر قوله تعالى فمن لم يجد اذ مقتضاه وجوب
الصوم على غير الواجد بمجرد حصول النحر وعدم الوجدان وفيه تأمل **وسبعة اذا رجعتم** اي الى
اهليكم وهو الظاهر من اطلاق الرجوع ولا خلاف في ذلك بين اصحابنا وقد تظافرت اخبارهم الواردة
عن ائمة الهدى صلوات الله عليهم بذلك ويدل عليه ما رواه الجمهور عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وآله في حديث طويل
فمن لم يجد هديا فليصم ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجع الى اهله ووافقنا في ذلك الشافعي في احد
قوليه وذهب في قوله الاخر الى جواز صومها بعد الفراغ من مناسك منى حملا للرجوع على الشروع في
الفراغ من اعمال الحج وهو بعيد عن ظاهر الاية كما لا يخفى وقد الحق اصحابنا بالرجوع الى الاهل ما لو
اقام بمكة مجاورا وابعد زمان الحج ومضي مدة يمكنه وصوله الى اهله فيها ما لم تزد على الشهر فان زادت
عليه كفى الشهر ولم يعلم للعامة في ذلك قول بل جوز مالك وابو حنيفة واحمد صومها بعد مضي ايام التشريق
وقد تقدم قول الشافعي وقد دل على ما ذكرناه من التفصيل صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال
رسول الله صلى الله عليه وآله من كان متمتعا فلم يجد هديا فليصم ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجع الى اهله فان فاته ذلك
وانه كان له مقام بمكة واراد ان يصوم السبعة ترك الصيام بقدر مسيره الى اهله او شهرا ثم صام ونحوها
من الاخبار ولو اقام بغيرها فهل يجري مثل ذلك هناك او يتعين عليه الانتظار مدة الوصول ظاهر بعض
المتأخرين الثاني حيث قال انما يكفي الشهر اذا كانت الاقامة بمكة والا تعين الانتظار مقدار الوصول
الى اهله كيف كان اقتصارا على مورد النص وتمسكا بقوله تعالى وسبعة اذا رجعتم حملا للرجوع على
ما يكون حقيقة او حكما هذا كلامه وفيه نظر لانه انما اقتصر على مورد النص لم يجز الصيام في غير مكة سوا

يعني

مضي عليه مقدار الوصول اليهم لا التعين حمل الرجوع الواقع في الاية على ما هو المتبادر منه وهو الرجوع الى اهله
حقيقة خرج عنه بعض الافراد لدليل فيبقى الباقي وان لم يقتصر على ذلك جرى فيه ما جرى في المقيم بمكة مع
عدم وجدان الهدي نفسه ولا ثمنه فان واجد العين او الثمن واجد في الجملة ولا يتحقق عدم الوجدان
على الاطلاق الا بعدمهما ومن ثم لم ينتقل في المنتهى الى الصوم الا بعد فقدان الثمن ايضا ويدل عليه من الاخبار
حسنة حريز عن ابي عبد الله عليه السلام في متمتع يجد الثمن ولا يجد الغنم قال يخلف الثمن عند بعض اهل مكة
ويأمر من يشتري له ويذبح عنه وهو يجزي عنه فان مضى ذو الحجة اخر ذلك الى قابل من ذي الحجة وعلى هذا اكثر
اصحابنا وقال ابن ادريس الاصح انه اذا لم يجد الهدي ووجد ثمنه لا يلزمه ان يخلفه بل الواجب عليه
اذا عدم الهدي الصوم سواء وجد الثمن او لم يجد محتجا بانه تعالى نقلنا من الهدي عند عدمه الى
الصوم من غير واسطة فمن نقلنا الى غير ما لم ينقلنا الله اليه يحتاج الى دليل شرعي ويدل عليه من الاخبار
ما رواه ابو بصير عن احدهما عليهما السلام قال سألته عن رجل تمتع فلم يجد ما يهدي حتى اذا كان يوم النفر
وجد ثمن شاة ايذبح او يصوم قال بل يصوم فان ايام الذبح قد مضت واجيب بان وجدان الهدي
عبارة عن وجدان عينه او ثمنه فان الله تعالى لم ينقلنا الى الصوم الا مع عدم وجدانهما معا والرواية
غير واضحة الصحة مع امكان حملها على من لم يجد الهدي ولا ثمنه وبعد الشروع في الصوم وجد الثمن فانه
لا يجب عليه الهدي كما اسلفناه وخير ابن الجنيد بين الصوم وتخليف الثمن عند من يشتريه ويذبحه وبين
الصدقة بالوسط من قيمة الهدي تلك السنة وهو غير واضح الوجه وحيث يعتبر في عدم الوجدان
عدم الثمن ايضا فالمعتبر في الثمن ان يكون زائدا عن ضرورياته عادة فلو كان له ثياب التجمل فالاظهر
عدم وجوب بيعها للتحصيل ولو باعها فظاهر الشيخ وجماعة الاجزاء نظرا الى ان الصوم على هذا التقدير
رخصة والمرخص له ان يأتي بالاصل اجزأه وللبحث فيه مجال واسع **تلك عشرة كاملة** فذلك الحساب
وفائدتها عدم توهم كون الواو بمعنى او كما في قولك جالس الحسن وابن سيرين وان يعلم العدد جملة
كما علم تفصيلا فيحصل علمان وان المراد بالسبعة العدد دون الكثرة فانه قد يطلق عليها **كاملة**
صفة للعشرة مؤكدة لها تفيد المبالغة في محافظة العدد او مبينة كمال العشرة فانه اول عدد كامل
اذ به ينتهي الاحاد وتتم مراتبها او الذي رواه الشيخ في التهذيب عن ابي عبد الله عليه السلام انه كاملة لكمال الاضحية
بمعنى ان الصوم تام في البدلية لا ينقص ثوابه من ثواب مبدله الذي هو الهدي **ذلك** اشارة الى
جميع ما تقدم من احكام التمتع فان ذلك اشارة الى البعيد وهو هنا التمتع لا وجوب الهدي والصوم
اذا عجز عنه فانه متوسط في الكلام وقد وافقنا على ذلك جماعة وحكم الشافعية برجوعه الى الهدي

مع القائه

مع انه لا اقتصار على مورد النص احوط
مطلقا وتقتضي الاية الانتقال الى الصوم
تم

او الصوم مع العجز عنه وعلله القاضي بانه اقرب وفيه نظر فان ذلك اشارة الى البعيد وقد صرح النحاة بذلك وفصلوا بينه وبين الرجوع الى القريب والمتوسط في الاشارة فقالوا في القريب ذا والمتوسط ذاك والبعيد ذلك كما يعلم من كلامهم ومقتضى قول الشافعيه واحزابهم ان التمتع جائز لاهل مكة ولكن لا يلزمهم الهدى ويكون التمتع بلا هدى عندهم وهو قول الشيخ في الخلاف واكثر اصحابنا على خلافه لما قلناه وللروايات الكثيرة الدالة على ذلك كصحيح علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عم قال لا يصلح لاهل مكة ان يتمتعوا لقول الله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام ونحوها من الاخبار وعلى هذا فالواجب على اهل مكة وحاضريها القران او الافراد فلو تمتعوا لم يجزهم عن فرضهم ولو اوقعوا المتمتع فقد يجاب لو لزمهم الهدى او الصوم على الوجه السابق وابو حنيفة وان ارجع ذلك الى التمتع وحكم بانه لا متعة لحاضري المسجد الحرام الا انه اوجب الدم جناية لو تمتعوا فلا يجوز لكل منهما خلاف المتمتع من الافاق وكل هذا خلاف الظاهر من الاية بل الظاهر ما قلناه

ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام وقد اختلف في تحديده فقال الشيخ في النهاية حد حاضري المسجد الحرام من كان بينه وبينها ثمانية فراسخ واربعون ميلا وهو قول اكثر الاصحاب وعليه الشيخ فانهم يجعلون ذلك من كان من الحرم على مسافة التقصير وهي عندهم هذا المقدار وقال الشيخ في المبسوط حد حاضري المسجد الحرام من كان بينه وبين المسجد اثني عشر ميلا من كل جانب والاظهر الاول ويدل عليه صحيح زرارة عن ابي جعفر عم قال قلت له قول الله عز وجل ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام فقال يعني اهل مكة ليس لهم متعة كل من كان اهله دون ثمانية واربعين ميلا ذات عرق وعسفان كما يدور حول مكة فهو ممن دخل في هذه الاية وكل من كان اهله وراء ذلك فعليه المتعة قال في القاموس عسفان كعثمان موضع على مرحلتين من مكة وذات عرق بالبادية ميقات العراقيين وظاهر ان المرحلتين اكثر من اثني عشر ميلا فيبطل ذلك القول وقد اعترف المحقق في المعتبر والشهيد في الدروس بانهما لم يقفا للشيخ في اعتبار الاثني عشر ميلا على مستند قال العلامة في المختلف وكان الشيخ نظر الى ان الثمانية والاربعين المذكورة في الرواية موزعة على الاربع جهات وح فيختص كل واحد من الجوانب باثني عشر ميلا وهو بعيد عن ظاهر الرواية ومقتضى الاية عدم اجزاء التمتع عن اهل مكة ومن تابعهم الا ان يخص بالنسبة الى الفرض المتعين على المكلف ايضا على ما دلت عليه الاخبار وانعقد عليه الاجماع **واتقوا الله** في المحافظة على حدودها وما امركم به ونهاكم عنه في الحج وغيره **واعلموا ان الله شديد العقاب** لمن خالف اوامره ونواهيه ولم يتق وانما امر بالعلم لان العالم بذلك لا يخالف غالبا وقطعا لان علمه

يعلم ويصدع عن ذلك كما هو شان العلم الحقيقي فيكون العلم بشدة عقابه لطفا في التقوى للعالم به

الثانية الحج مبتدأ خبره **اشهر** اي زمان الحج او وقته ليصح الحمل كقولك البرد شهران **معلومات** معروفات لا يصح وقوع الحج الا فيها خلاف ما كان عليه اهل الجاهلية من النسيء قبل فظاهر الجمع يقتضي ان اشهر الحج ثلثة اذ هي اقل الجمع وعلى هذا اكثر اصحابنا وقال السيد المرتضى وجماعة انها شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة وقيل تسع من ذي الحجة مع ليلة العاشر الى طلوع الفجر وقيل الى طلوع الشمس وهذا الخلاف عند العامة ايضا فالاكثر على انها الثلثة بتمامها وابو حنيفة على الثاني والشافعي على الثالث والوجه في الاطلاق ح التجوز تنزيلا لبعض الشهر منزلة كله او بناء على ان اطلاق الجمع على ما فوق الواحد وكلا الوجهين بعيد لاصالة عدم التجوز واطلاق الجمع على ما فوق الواحد بلا قرينة في محل المنع ويدل على كونها ثلثة الاخبار المعتبرة الاسناد كصحيح معوية بن عمار عن ابي عبد الله عم في قول الله عز وجل الحج اشهر معلومات شوال وذو القعدة وذو الحجة وحسنة زرارة عن الباقر عم قال الحج اشهر معلومات شوال وذو القعدة وذو الحجة ونحوهما ولانه يصح وقوع بعض افعال الحج في مجموعها اذ يصح الاحرام في الاول واوايل الثالث ويصح بعض الافعال كالرمي والذبح والطوافين في باقيه ومن ثم قيل ان هذا النزاع لفظي لا ثمرة له في صحة الحج فانهم ان ارادوا باشهر الحج ما يفوت الحج بفواته فليس هو كل ذي الحجة بل انقضاء العاشر منه لعدم امكان تحصيل الوقوف المعتبر في اشهر الحج اجماعا على ذلك التقدير وان ارادوا بها ما يقع فيه افعال الحج فهي الثلثة بكمالها اذ باقي المناسك تصح في تمام ذي الحجة نعم تظهر الفايدة في النذر وشبهه وفيه بحث اذ القائل بكون ذي الحجة من اشهر الحج قد يقول بجواز تاخير مثل طواف الزيارة وطواف النساء اختيارا الى طول ذي الحجة دون غيره الا ان يكون الحكم بعدم التاخير اختيارا مجمعا عليه وهو غير معلوم كما يظهر من كلامهم ومثل ذلك يصح ان يكون ثمرة الخلاف وقد يستفاد مثل هذا الوجه من ف كما سيجيء وقال في ق اشهر الحج شوال وذو القعدة وتسع من ذي الحجة بليلة النحر عندنا والعشر عند ابي حنيفة وذو الحجة كله عند مالك وبناء الخلاف ان المراد بوقته وقت احرامه او وقت اعماله ومناسكه او ما لا يحسن فيه غيره من المناسك مطلقا فاما مالك كره العمرة في بقية ذي الحجة وابو حنيفة وان صح الاحرام من قبل شوال فقد استكرهها انتهى وفيه نظر فان مقتضى كلامه ان قول الشافعي بكون اشهر الحج الى تسع من ذي الحجة مع ليلة النحر مبني على ان المراد بوقت الحج وقت الاحرام وقد استلزم صحة الاحرام

ليلة النحر وهو بعيد اذ لا يجوز تأخير الاحرام الى وقت يتيقن فيه فوت عرفة فان الوقوف بها لكن الآن
ربما صح ذلك في بعض الصور كما لو اضطر وفيه ما فيه وايضا يقتضي ان لا يقع بعض المناسك الا في
ايام التشريق وايضا كراهة الاحرام بالعمرة عند مالك لا يستلزم القول بان ذا الحجة بتمامه من
اشهر الحج بمعنى انه لا يحسن غيره فيه ولا يكون وجها له فان الظاهر من الوقت ما صح وقوع الفعل
فيه وقال في حج فان قلت ما وجه مذهب مالك وهو مروي عن عروة بن الزبير قلت قالوا
وجهه ان العمرة غير مستحبة فيها عند عمر بن عمر وكانوا يخلصونها للحج لا يجال فيها العمرة وعن عمر انه كان
يخفق الناس بالدرة وينهاهم عن الاعتمار فيهن وعن ابن عمر انه قال لرجل ان اطعتني انتظرت
حتى اذا اهللت المحرم خرجت الى ذات عرق فاهللت منها بعمرة وقالوا العمل بمذهب عمر بجواز
تأخير طواف الزيارة الى آخر الشهر انتهى وفيه ما فيه فان الظاهر من كونها وقت الحج ان يصح
وقوعه فيه لا كراهة غيره فيه نعم لو كان ذلك كراهة ما كان مناسبا في الجملة ولعل من مذهب عمر
ذلك حيث كان يضرب الناس بالدرة والا فالضرب على فعل مكروه لا وجه له والوجه الصحيح ما
ذكره اخيرا من جواز تأخير طواف الزيارة الى آخر الشهر بما يصح تسمية ذي الحجة بتمامه شهر الحج
كالشهرين السابقين من كون ثمرة الخلاف صحة وقوع بعض الافعال طول الشهر فتأمل وتتفرع كون
الحج اشهر معلومات عدم جواز الاحرام بالحج في غيرها لظهور الكلام في الانحصار بها فلو انعقد
في غيرها كان المبتدأ اعم من الخبر وهو باطل ولان الاحرام لا يبقى صحيحا لاداء الحج اذا ذهب وقت
الحج قبل الاداء فلئن لا ينعقد صحيحا لاداء الحج قبل الوقت اولى لان البقاء اسهل من الابتداء وعلى
هذا اصحابنا اجمع واكثر العامة وفي الاخبار دلالة على ذلك ايضا وربما خالف في ذلك ابو حنيفة
فجوز الاحرام بالحج في غيرها من جميع السنة محتجا عليه بقوله تعالى يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت
للناس والحج حيث دلت على كون الاهلة بتمامها مواقيت الحج وجوابه انها عامة وما نحن فيه خاص
وهو مقدم على العام ولان الميقات علامة الوقت فلولا الاهلة لم يعلم دخول كل شهر على التعيين
فجميع الاهلة علامة الاعلام سواء بالنسبة الى وقت مفروض فلا منافاة بين كون جميع الاهلة علامات
الحج من حيث انها توذن بما بقي من السنة الى اوان الحج وبين كون الاشهر المعلومات وقت الحج وربما
احتجوا ايضا بان الاحرام التزام للحج فجاز تقديمه على الوقت كالنذر وجوابه انه قياس مع ظهور الفرق
بينهما فان الوقت معتبر للاداء ولا اتصال للنذر بالاداء فان الاداء لا يتصور الا بعقد مبتدأ واما
الاحرام فهو وان كان التزاما الا انه شروع في الاداء وعقد عليه فلا يجوز الا في الوقت قالوا اشتهى

انتهى

بين الصحابة انهم قالوا ان اتمام الحج ان يحرم من دويرة اهله وقد تبعد داره بعدا شديدا يحتاج الى ان
يحرم قبل شوال والجواب ان النص لا يعارضه بمثل هذا الاثر على انه يمكن في تخصيصه بمن لا يكون
داره بعيدة وبالجملة فقول ابي حنيفة هنا بعيد مخالف للنص فانه اقتضى عدم جواز انشاء الاحرام
في غير اشهر الحج وقوله بالكراهة لا يدفع المخالفة وربما ذهب بعض اصحابنا الى انه لو احرم بالحج
في غيرها انعقد عمرة مفردة وهو بعيد وما استدل به من رواية ابي جعفر الاحول عن الصادق عليه السلام في
رجل فرض الحج في غير اشهر الحج قال يجعلها عمرة غير واضح الدلالة اذ يجوز ان يكون المراد ان
من اراد فرض الحج في غير اشهره لا يقع حجه صحيحا بل ينبغي ان يجعل النسك الذي اراد فعله عمرة
ليصح له ذلك مع ان الرواية ضعيفة السند وفي حكم الاحرام بالحج الاحرام بعمرة التمتع لانها داخلة
في الحج ومرتبطة به كما دل عليه الاخبار ويدل عليه ما روي صحيحا عنهم عليهم السلام دخلت العمرة بالحج هكذا
وشبك بين اصابعه وعلى هذا اصحابنا واكتفى بعض العامة بوقوع شيء منها في الاشهر واعتبر الآخرون
اكثر افعالها فيها وهو ضعيف وتقتضي ما ذكرناه انه لو احرم بعمرة التمتع في غير الاشهر كان عمرته
باطلة لما عرفت وذهب بعض اصحابنا الى الصحة ووقوعها بعمرة التمتع عمرة مفردة لا يتمتع بها
وهو ضعيف بما تقدم **فمن فرض فيهن الحج** فمن فرض على نفسه الاحرام فيهن والاحرام يتحقق
بالتلبية في جميع انواع الحج عند اصحابنا ووافقهم عليه ابو حنيفة حيث جعل التلبية شرطا في انعقاد
الاحرام وخالف في ذلك الشافعي وحكم بانعقاد الاحرام بمجرد النية من غير حاجة الى التلبية
وانها سنة عند النية والى مذهب مالك واحمد قال الظاهرية بل على ذلك فان فرض الحج
ادل على النية منه على التلبية او سوق الهدي وفرض الحج موجب لانعقاد الحج بدليل قوله فلا رفث
الخ فوجب ان تكون النية كافية في انعقاد الاحرام وفيه نظر فانا لا نسلم دلالة الآية على ما ذكروه بل
على ما ذكرناه اقرب اذ الظاهر من الفرض الالزام وهو انما يتحقق بشيء خارج عن النية وقد تظافرت
الاخبار بكونه التلبية وكما يتحقق فرض الاحرام بالتلبية يتحقق بالاشعار والتقليد ايضا في
القران كما دل عليه صحيحة معاوية بن عمار عنه عليه السلام من فرض فيهن الحج والفرض التلبية والاشعار والتقليد
فاي ذلك فعل فقد فرض الحج الحديث وفيها دلالة على ركنية التلبية كما هو قول الاكثر وانها
تجزي مطلقا ويجزي احدهما ايضا للقارن كما دلت عليه صحيحة معاوية عنه عليه السلام قال يوجب الاحرام
ثلثة اشياء التلبية والاشعار والتقليد فاي ذلك فعل فقد احرم ولا تنافيها توقف الاحرام
على احد هذه المذكورات فمع انتفائها ينتفي الاحرام كما يقتضيه مفهوم الشرط وظاهره ان الاخلال

بالاحرام يبطل الحج ولا نعني بالركنية سوى هذا ونقل العلامة في المختلف القول بعدم الركنية عن الشيخ
في المبسوط واحتج له بانه لا اصل لمخالفة الحج ولعقاب بالمنع لانه لم يات بالمامور به وهو جيد بعد تسليم توقف
انعقاد الاحرام في الجميع بالتلبية فقط وهو قول ابن ادريس وترده الاخبار هذا وفرض الحج في
القران والافراد ظاهر واما فرضه في حج التمتع فيكون بالاحرام بعمرته اذ هي داخلة في الحج كالجزء منه
بحيث لو دخل بها دخل في الحج على ما عرفت ولعل في قوله فمن فرض فيهن الحج دلالة على وجوب
الاتمام مع الشروع فيه **فلا رفث** فلا جماع ولا يبعد ان يدخل فيه ما يتبعه مما يحرم من النساء
على المحرم كالتقبيل وغيره **ولا فسوق** خروج عن حدود الشرع بالكذب والمفاخرة والسباب
ولا جدال والمراء **في الحج** في ايامه وفي اخبارنا ان الجدال قول الرجل لا والله وبلى والله
روى علي بن جعفر في الصحيح قال سالت اخي موسى عن الرفث والفسوق والجدال ما هو فقال
هي الرفث جماع النساء والفسوق الكذب والمفاخرة والجدال قول الرجل لا والله وبلى والله
الحديث ونحوها وظاهرها ان الجدال مجموع الصيغتين ولا يبعد تحققه بالواحدة منها وقد
حمل على انه يراد من الرفث الفحش في الكلام ومن الفسوق الخروج عن حدود الشرع بالسباب
وارتكاب المحظورات وبالجدال المراء مع الخدم والرفقة وفيه نظر فان الفحش من الكلام داخل
في الفسوق بالمعنى الذي ذكره وكذا المراء فتامل وكيف كان فليس تحريم هذه الاشياء
مخصوصا بحالة الاحرام بل هي حرام مطلقا لكنه في الحج آكد وابلغ فان ما كان قبيحا في نفسه
ففي الطاعة اشد قبحا كلبس الحرير في الصلوة والتطريب بقراءة القران والمراد بنفي الجنس
في الثلثة النهي عنها مبالغة واخا حقيقة بان لا تكون وعلى قراءة الاولين بالرفع والثالث
بالفتح يكون فيه حمل الاولين على معنى النهي والمعنى لا يكونن رفث ولا فسوق والثالث على
معنى الاخبار بارتفاع الجدال والخلاف في الحج ليكون فيه رد على قريش فانها كانت تخالف
العرب فتقف بالمشعر الحرام وسائر العرب يقفون بعرفة وكانوا يقدمون الحج سنة ويؤخرونه
اخرى وهو النسيء فرد الى وقت واحد ورد الوقوف الى عرفة فاخبر الله تعالى انه قد ارتفع الخلاف
في الحج واستدل على ان المنهي عنه هو الرفث والفسوق دون الجدال بقوله صلى الله عليه وآله من حج ولم
يرفث ولم يفسق خرج كهيئة يوم ولدته امه حيث لم يذكر الجدال كذا في الكشاف وفيه نظر
ويمكن ان يوجه الفتح في الثالث بان الاهتمام بنفي الجدال اشد من الاولين من حيث ان
الرفث كناية عن قضاء الشهوة والفسوق مخالفة امر الله والجدال مشتمل عليهما اذ المجادل

يستغني

يستغني بتسميته ولا ينقاد للحق مع انه يشتمل على العزائم وهو الاقدام على الايذاء المودي الى العداوة
والحديث المذكور لا ينافي ما قلناه ولانه يشتمل عليهما وهو مركب منهما فنفيهما يستلزم نفيه فتامل
ثم ان الجماع في الحج قبل الوقوفين يوجب فساده ولا يفسد لو وقع بعدهما وفاقا لاكثر العلماء
بفساده ايضا ويفسد العمرة لو وقع قبل التحلل منها والفسوق يوجب الكفارة وكذا الجدال
وتفصيل ذلك يعلم من الاخبار فان الاية كالمجمل وبيانها يعلم من خارج كما في غيرها **وما
تفعلوا من خير** على العموم مما او غيره فعل المامور به او ترك المنهي عنه وصح اطلاق الفعل عليه
باعتبار الكف ونحوه وقرينة العموم ذكره بعد الرفث واخويه وتنكير خير الواقع بعد النفي **يعلمه
الله** فيجازيكم عليه ولا ينقص من جزائكم وفيها حث على فعل الطاعة على ابلغ وجه وآكده فان
اعلمهم انه كان عالما بجميع ما يصدر من المكلف من انواع الخير لم يفت على المكلف شيء من جزائه
وفي التعبير بلفظ الله الدال على الاتصاف بجميع صفات الكمال من العلم والقدرة والعدل
ونحوها التصريح بذلك فيكون كالاثبات للشيء ببينة وبرهان وفيه حث … امرهم على الخير
عقيب النهي عن الشر وان يستعملوا مكان القبيح من الكلام الحسن ومكان الفسوق البر والتقوى
ومكان الجدال الوفاق والاخلاق الجميلة او جعل فعل الخير عبارة عن ضبط النفس حتى لا يوجد
منهم ما نهوا عنه ويويده قوله تعالى **وتزودوا فان خير الزاد التقوى** اي اجعلوا زادكم الى الاخرة
اتقاء القبائح والمعاصي فان خير الزاد اتقاؤها التقوى والتعميم اولى والاية تويد ايضا فان التقوى
فعل الطاعات وترك المعاصي ولا يبعد كون الخطاب للعموم وان كان بعد ذكر الحاج الفارض
للحج ولعل في ايراد ذلك عقيبه للتنبيه على ان الانسان مسافر الى الاخرة فليتزود اليها بالطاعة
فان الحاج اذا كان مع سفره القصير لا بد له من ان يأخذ زادا لذلك السفر وانه اذا لم يلحقه
هلك من الجوع فما ظنك بالسفر الطويل البعيد فان احتياجه الى الزاد اهم وبين تعالى ان
الزاد النافع في ذلك الطريق هو التقوى وفي ايراد الجملة موكدة بان وتعريف الخبر باللام تنبيه
على ان الحكم كذلك على التحقيق فلا يدخل في قلب احد الشك فيه وقيل ان الاية نزلت في اهل
اليمن كانوا يحجون ولا يتزودون ويقولون نحن متوكلون على الله تعالى فيكونون كلا وعيالا على
الناس فامروا ان يتزودوا ويتقوا الاستطعام والابرام والتثقيل على الناس **واتقون**
خافوا عقابي واتقوا المعاصي التي هي سبب العقاب او اتقون فيما امرتكم به ونهيتكم عنه والمرجع
واحد **يا اولي الالباب** يا اصحاب العقول فان لب الشيء خالصه ولب الانسان عقله

اذ هو سبب الفوز بالسعادات كلها خصهم بالخطاب لانهم المتاهلون لذلك فان قضية العقل خشية
امرتهم واتقاء المعاصي وكان من لم يتق العقل له وهو كذلك عقلا ونقلا اما الاول فلان من عرف
عظمته ثم صدق بعقابه وثوابه ولم يتقه بل اقدم على المعصية لم يكن له عقل قطعا والا لصدر
منه ما ينفعه لا ما يضره واما الثاني فللاخبار المحكوية بان العقل هو ما عبد به الرحمن واكتسب به
الجنان وما عدا ذلك فليس بعقل ولعل في اطلاق الالباب من غير تقييد تنبيها على ان المقصود
من التقوى هو امر وكان التقوى اذا لم يكن به لم تكن تقوى وان جعلتم مقصودا وقطع النظر
عن كل شيء سواه هو مقتضى العقل السليم **ليس عليكم جناح** حرج واثم **ان** (في البقرة)
تبتغوا فضلا من ربكم بتقدير في ان تبتغوا عطاء من ربكم وتفضلا وزيادة في الرزق بسبب
التجارة والربح بها فهو منصوب بنزع الخافض وحذف حرف الجر مع ان قياس من باب الحذف
والايصال والعامل فيه معنى جناح اي لا تاثمون في ابتغاء الفضل وطلب الرزق بعد ربكم بالتجارة
بل ذلك جائز لكم قيل كانت عكاظ ومجنة وذو المجاز اسواقهم في الجاهلية يقيمونها مواسم الحج وكانت
معايشهم منها فلما جاء الاسلام تأثموا من ذلك فنزلت وقيل كان في الحاج اجراء ومكارون وكان
الناس يقولون انه لا حج لهم فرفع ثم ذلك وبين انه لا اثم على الحاج في ان يكون اجيرا لغيره
او مكاريا وعلى هذا التقدير فالاية صريحة في عدم المنافاة بين الحج وطلب الرزق بالتجارة ومكاراة
وتجارة ونحوها فلا تخييل المنافاة بين الحج على ذلك التقدير وبين الاخلاص فانه انما يقصد خلاص
بفعل الحج وهو خارج عن تحصيل المال فان العمل الذي يستحق به الاجرة مثل الخدمة ليس بداخل
في الحج وليس بعبادة بل قد يحصل به الثواب والاجر ايضا كما لو قصد به تحصيل المعاش الواجب
او المندوب وقد لا يحصل كما لو قصد به غير ذلك وكذا الكلام في طلب التجارة فانه افعال الحج لا تستوعب
ذلك الزمان فالفضل بها يصرفه في التجارة فلا تنافي ولو اجر نفسه للحج ترتب على فعله تحصيل المال
وحصول الثواب ايضا وفي الاخبار دلالة على ذلك كقوله ان للمستاجر حجة واحدة وللاجير سبع حجج
ولكن في حصول القربة المعتبرة في النية على ذلك التقدير اشكال لظهور ان ذلك الفعل واقع
بازاء الاجرة فلا تتخلص القربة ويمكن ان يقال هو انما استوجر على ايقاع الفعل وحال الاستيجار
لم يوقعه وانما يوقعه فيما بعد ذلك فيجوز ان يقصد بذلك الفعل القربة اذ لا يحصل له شيء بعد
الفعل حيث وجب فعله بعد عقد الاجارة وتعين عليه فيتخلص الفعل للقربة وفيه نظر
اذ يجوز ان يكون القصد من الفعل حينئذ تمام ملكية الاجرة فان الاجير انما يملكها ملكا تاما باتمام

العمل

العمل ويمكن الجواب بانه لا محذور في ذلك بعد ورود النص بل هو دليل على حصول القربة فتامل المقام
فانه مشكل وقيل ان معنى الآية لا جناح عليكم في طلب المغفرة من ربكم باعمال الحج وهو مجاز والاول اقوى
وفي ذا ان الاول روي عن ابن عباس ايضا ولا يبعد الحمل على ما يعم الامرين **فاذا افضتم من عرفات** دفعتم
عنها بعد الاجتماع فيها من افاض الماء اذا صبه بكثرة واصله افضتم انفسكم فحذف مفعوله المعلوم كما
حذف في قولك دفعت من البصرة وعرفات جمع عرفة وبها سميت البقعة المعروفة التي يجب فيها الوقوف
بالحج كما سميت بمفردها وانما نونت مع كونها غير منصرفة للعلمية والتانيث لان التنوين الممنوع من غير
المنصرف هو تنوين التمكن وهذا تنوين المقابلة اذ هو بازاء نون الجمع في مسلمون ومن ثم لو سميت امراة
بمسلمون لم تحذف هذه النون ويجوز حذف التنوين من عرفات تشبيها بالواحد الا انه لا يكون الا
مكسورا وان اسقطت التنوين ومثلها اذرعات في قول امرئ القيس تنورتها من اذرعات واهلها
فان اكثر الروايات بالتنوين وقد يروى مكسورا بغير تنوين ويظهر من الكشاف انها منصرفة لعدم التانيث
المعتبر في منع الصرف حيث قال فان قلت هلا منعت الصرف وفيها السببان التعريف والتانيث
قلت لا يخلو التانيث اما ان يكون بالتاء التي في لفظها واما بتاء مقدرة كما في سعاد فالتي في لفظها ليست
للتانيث وانما هي مع الالف التي قبلها علامة جمع المؤنث ولا يصح تقدير التاء فيها لان هذه التاء لاختصاصها
بجمع المؤنث مانعة من تقديرها كما لا تقدر تاء التانيث في بنت لان التاء التي هي بدل من الواو لاختصاصها
بالمؤنث كتاء التانيث فابت تقديرها انتهى ويظهر من ذلك جواز الامرين فيها وقد
اختلف في سبب تسمية الموقف المعلوم بعرفات فقيل ان ابراهيم عليه السلام وصفت له اولا فلما راها
قال عرفت وقيل ان آدم وحواء اجتمعا فيه فتعارفا بعد ان افترقا وقيل لان الناس كانوا يتعارفون
هناك وقيل كان جبرئيل يري ابراهيم المناسك فيقول عرفت وقيل ان ابراهيم رأى في ليلة
الثامن فاصبح يروّي يومه اجمع اي يفكر في انه امر من الله ام لا فسمي ذلك اليوم يوم التروية ثم راى الليلة التي
بعدها فلما اصبح عرف انه من الله وقيل سميت بذلك لعلوها وارتفاعها ومنه عرف الديك لارتفاعه
وقيل لان آدم اعترف بذنبه هناك وفي الاية دلالة على وجوب الوقوف بها حيث كانت الافاضة
منها فالافاضة فرع الكون فيها وفيه نظر واحتج على وجوب الوقوف بها بان الافاضة لا تكون الا بعد
الوقوف وهي مامور بها بقوله ثم افيضوا ان كان للوجوب وهو مبني على ان المامور به الافاضة من عرفات
ولاحتمال الارادة الافاضة من المشعر كما سيجيء وانها مقدمة للذكر المامور به في قوله **فاذكروا الله**
عند المشعر الحرام والامر للوجوب فتكون واجبة ويتم المطلوب ويرد بان الاظهر وجوب الذكر في المشعر

او انه الافاضة منه

الحرام وانما يجب الوقوف فقط فلا يتم ما ذكرتم واجيب بان مقتضى الامر الوجوب والعدول عنه يحتاج الى دليل
واضح ولو سلمنا قلنا انه تعريض بوجوب الافاضة بوجه آخر هو ان تقدير الكلام فاذا افضتم من عرفات فكونوا
بالمشعر الحرام واذكروا الله تعالى فيه واذا دل الدليل على ان الذكر مستحب بقي وجوب الكون فيه اخرجناه من الظاهر وبقي
الآخر بتناوله الظاهر فيتم المطلوب بان نقول الافاضة مقدمة الكون بالمشعر الحرام وهو واجب
فتكون واجبة ومنه يلزم وجوب الوقوف بعرفة وفيه نظر فان ذلك انما يتم لو كان الامر بالذكر مطلقا
لكنه هنا مشروط بالافاضة فهو بمثابة قولك اذا ملكت النصاب فزك فانه لا يجب تحصيل النصاب
وان توقف الزكوة عليه اذ الامر بها لم يقع مطلقا ولو قيل الدليل على وجوب الوقوف بالمشعر على
الاطلاق تام فيجب مقدمته لقلنا الكلام في استفادة الوجوب من الآية والا فلا ارتياب في وجوب
الوقوف بعرفة وانها ركن في الحج كما علم من الاجماع والاخبار ويراد من الذكر التهليل والتسبيح والدعاء
ونحوه وقيل المراد به صلوة العشائين هذا ولا يذهب عليك ان اصحابنا مختلفون في وجوب الذكر
عند المشعر الحرام وقيل بوجوبه ابن البراج حيث عد من اقسام الواجب الذكر لله تعالى والصلوة على
النبي في الموقفين معا وهو الظاهر من كلام الحسن بن ابي عقيل واختاره جماعة من الاصحاب نظرا الى
ظاهر الامر في الآية الكريمة وما رواه محمد بن حكيم قلت لابي عبد الله ع اصلحك الله الرجل الاعجمي والمرأة الضعيفة
تكون مع الجمال الاعرابي فاذا افاض بهم من عرفات مر بهم كما هم الى منى لم ينزل بهم جمعا قال اليس قد صلوا
بها فقد اجزأهم قلت فان لم يصلوا قال فذكروا الله فيها فان كانوا ذكروا الله فيها فقد اجزأهم ونحوها رواية
ابي بصير عنه ع وفيها انه يكفيه اليسير من الدعاء ولكن المشهور بين الاصحاب استحباب الذكر وحملوا
الامر في الآية على الاستحباب لما في بعض الاخبار من عدم الوجوب كرواية محمد بن يحيى عن الصادق ع في رجل وقف
بالموقف فاصابته دهشة الناس فبقي ينظر الى الناس ولا يدعو حتى افاض الناس قال يجزيه وقوفه
اليس قد صلى بعرفات الظهر والعصر وقنت ودعا الحديث ورواية زكريا الموصلي قال سألت العبد الصالح عليه السلام
عن رجل وقف بالموقف فاتاه نعي ابيه قبل ان يذكر الله بشيء او يدعو فقال اري عليه شيئا وقد اساء
وليستغفر الله اما لو صبر لافاض من الموقف بحسنات اهل الموقف من غير ان ينقص من حسناتهم شيء و
نحوهما وفي دلالتهما على الاستحباب نظر مع قطع النظر عن ضعف اسنادهما فان الاولى دلت على ان الصلوة
والقنوت يكفي وظاهر انه لا يراد من الذكر سوى ذلك ولو قيل الصلوة والقنوت انما كانا بعرفات والمقصود
وجوبه في المشعر فلا دلالة فيه عليه قلنا لا مانع من ان يكون الذكر هناك مجزيا عن هذا الذكر والاخرى دلت
على انه لا شيء عليه وقد اساء وهو لا ينافي الوجوب فانه لا يراد منه سوى تعلق الاثم بتركه من غير ان يكون

لم دخل

لم دخل في الصحة وح فيسلم ظاهر الآية عن المعارضة فان قيل هذا انما يتم لو اريد من الذكر ما ذكرتم واحتمال ارادة
الصلوة قائم فلا يتم القول بوجوب الذكر قلنا الظاهر من الذكر ما قلناه نعم يشمل الذكر في الصلوة وغيرها
وحمله على الصلوة خلاف الظاهر على ان المطلوب يتم بذلك ايضا لحصول الذكر فتامل فيه والمشعر الحرام هو
المزدلفة سميت مشعرا لانه معلم للحج والصلوة والمقام والمبيت به وسميت مزدلفة لان جبرئيل ع قال لابرهيم ع
ازدلف الى المشعر الحرام وسمي جمعا لانه يجمع فيه بين العشائين باذان واحد والمشعر قيل هو جبل في
ذلك الموضع يسمى قزح فيكف وهو الجبل الذي يقف عليه الامام وعليه الميقدة اي كان يوقد النار
هناك في الجاهلية وقيل هو ما بين جبلي المزدلفة من مازمي عرفة الى وادي محسر وليس المازمان ولا وادي
محسر منه فانه في قف والصحيح انه الجبل لما روى جابر ان النبي ص لما صلى الفجر يعني بالمزدلفة بغلس ركب
ناقته حتى اتى المشعر الحرام فدعا وكبر وهلل ولم يزل واقفا حتى اسفر وسمى عند المشعر الحرام بما يليه ويقرب
منه فانه افضل والا فالمزدلفة كلها موقف هذا ان جعل المشعر عبارة عن قزح ولو جعل عبارة عن مجموع
ما بين المازمين الى الحياض الى وادي محسر اعني المزدلفة كلها فلا حاجة عنده للتجوز **واذكروه** كررنا الامر
بالذكر للاشارة الى انه لا ينبغي ان يكون غافلا عليه بل ذكره في شيء من الاوقات ومعناه اذكروه
بالثناء والشكر **كما هداكم** كما علمكم او اذكروه ذكرا حسنا كما هداكم هداية حسنة الى المناسك
وغيرها فما مصدرية او كافة **وان كنتم من قبله** قبل الهدى **لمن الضالين** الجاهلين الذين
لا يعرفون كيف يذكرونه ويعبدونه وان هي المخففة من المثقلة بدلالة اللام فانها تلزمها وتفرق بينها وبين
النافية والشرطية وقيل انها نافية واللام بمعنى الا كقوله وان نظنك لمن الكاذبين **الرابعة ثم افيضوا
من حيث افاض الناس** اي من المزدلفة الى منى بعد الافاضة من عرفات اليها والخطاب عام والكلام معطوف
على مقدر اي افيضوا من عرفات فاذا افضتم منها الخ فتكون ثم على حقيقتها لما في التراخي الزماني الا انه
ولكن فيها دلالة على وجوب الوقوف بالمشعر لان الافاضة انما تكون بعد الوقوف فيه ووجوب المعول يعني
والمراد بالناس آدم وابرهيم واسمعيل وغيرهم من الانبياء السالفة والامم الماضية ويؤيده قراءة من
قرأ الناس بالكسر يعني آدم ع من قوله فنسي ولم نجد له عزما يعني ان الوقوف بالمشعر الحرام والافاضة
منه الى منى شرع قديم فلا تغيروه وقيل المراد الافاضة من عرفات وعلى هذا اكثر المفسرين ورواه معوية
بن عمار في الصحيح عن ابي عبد الله ع قال اذا غربت الشمس في عرفة فافض مع الناس وعليك السكينة
والوقار وافض بالاستغفار فان الله تعالى يقول ثم افيضوا من حيث افاض الناس واستغفروا الله
الحديث ورواه في تفسيره عن الباقر ع ايضا فالخطاب مع قريش الذين كانوا يترفعون على الناس في الوقوف

ولا يقفون معهم ويتعالون على الناس ويقولون نحن اهل الله وقطان حرمه فلا نخرج منه فيقفون بجمع وسائر
الناس بعرفات فامروا بان يساووهم بالموقف بالافاضة من عرفات كما يفيض الناس وعلى هذا فلفظة ثم
فيها اشارة الى التراخي الرتبي لتفاوت ما بين الافاضتين كقولك احسن الى الناس ثم لا تحسن الى غير كريم فانك
بثم لتفاوت ما بين الاحسان الى الكريم والاحسان الى غيره وبعد ما بينهما كذلك حين امرهم بالذكر عند
الافاضة من عرفات قال ثم افيضوا لتفاوت ما بين الافاضتين فان احدهما صواب والاخرى خطأ
كما في ك وفيه نظر لعدم تمشي ما ذكره هنا اذ لا تفاوت بين المتعاطفين فيما نحن فيه فان المعطوف
عليه هو الافاضة من عرفات والمعطوف هو الافاضة منها ايضا نعم التفاوت بين فعلهم وبين ما
امروا به وليس ذلك مفادثم ويمكن توجيهه بانه قد علم من قوله فاذا افضتم من عرفات افيضوا
من عرفات الخ ومن قوله ثم افيضوا من حيث افاض الناس لكن افاضتكم من حيث افاض الناس
الواقفون بعرفات ولا تكن من المزدلفة كالعرب المترفعين فيكون الاول صوابا والثاني خطأ ويحتمل
على بعد ان يكون الامر بالذكر حال الاعلام بعدها افاضة فيكون امرا بالافاضة على الاطلاق ثم فيما بعد قوله
ثم افيضوا من حيث افاض الناس اي على الوجه المشروع وفيه تنبيه على ان الافاضة قسمان متفاوتان
فان التفاوت انما نشأ من تقييد المطلق فكانه قال افيضوا ثم لتكن افاضتكم من عرفات ولا
تكن من المزدلفة كما يفعله العرب المترفعون وفيه ما فيه وقد اعترف صاحب الكشف بان هذا الموضع
من امهات معاضل الكشاف وعلى هذا الوجه يكون في الاية دلالة على وجوب الوقوف بعرفة لان وجوب
الافاضة انما يكون بعد كونه بها وهو المراد بالوقوف المعتبر الجزئي في الحج فانه مسماه وان كان الواجب هو الكون
في جميع الزمان على ما علم بيانه من الادلة **واستغفروا الله** واطلبوا منه المغفرة لذنوبكم التي فعلتموها
بالندم على ما سلف منها والعزم على ان لا تعودوا فيما بعد **ان الله غفور** كثير المغفرة **رحيم**
واسع الرحمة فيغفر ذنوب التائبين الطالبين المغفرة منه ويحتمل ان يكون المراد الاستغفار
بالمشعر او في طريقه او في عرفة كما تشعر به الرواية السالفة وكيف كان فالامر محمول على الاستحباب لعدم
ظهور القائل بوجوبه ويحتمل ان يكون المراد به الذكر الواجب المفهوم من قوله فاذكروا الله وفيه بعد ولو
حملناه على ان المراد التوبة عن المعاصي كما قلناه اولا فالامر للوجوب قطعا اذ التوبة منها واجبة
على الفور كما بين في محله **الخامسة فاذا قضيتم مناسككم** فاذا قضيتم العبادة الحجية وفرغتم منها
والمناسك جمع منسك مصدر نسك اطلق على العبادة اطلاق المصدر على المفعول او بمعنا
المصدر اي فعلتم افعالكم التي كانت عبادة او يكون اسم مكان اطلق عليها تجوزا او بحذف

المضاف اي عبادات مناسككم **فاذكروا الله كذكركم اباءكم** فاكثروا ذكره وبالغوا
فيه كما تفعلون بذكر ابائكم في المفاخرة **او اشد ذكرا** منصوب عطفا على الكاف في كذكركم والمعنى ان
ذكركم لله بعد قضاء المناسك يكون اما مساويا لذكر ابائكم او اشد واكثر واعلى ذكرا من ذكر
الاباء ويحتمل ان يكون مجرورا عطفا على الذكر بجعل الذكر بمعنى الذاكر على المجاز والمعنى واذكروا
الله ذكرا كذكركم ابائكم او كذكر اشد منه وابلغ او على ما اضيف اليه بمعنى او كذكركم قوم اشد منكم
ذكرا ولقد اختلف في الذكر المامور به هنا فقيل هو التكبير الواقع في يوم النحر وايام التشريق
لانه الذكر المرغب فيه والامر به محمول على الاستحباب كما عليه اكثر الاصحاب لوجود ما ينفي وجوبه
من الاخبار وقيل انه المراد به الذكر مطلقا في تلك الاماكن فانه فيها افضل منه في غيرها ويؤيده
ما قيل ان قريشا كانوا اذا فرغوا من الحج يجتمعون هنالك ويعدون مفاخر ابائهم وماثرهم
ويذكرون ايامهم القديمة واياديهم الجسيمة فامرهم الله سبحانه ان يذكروه في مكان ذكرهم في هذا
الموضع ويرتبوا على ذلك بان يذكروا نعم الله سبحانه ونعمه الاتم ويشكروا نعمائه ولان اباهم وان
كانت لهم عليهم ايادي ونعم فنعم الله عليهم سبحانه اعظم واياديه عندهم افخم واجسم ولانه سبحانه
المنعم بتلك الماثر والمفاخر على ابائهم وعليهم وقيل ان معناه فاستغيثوا بالله وافزعوا اليه كما يفزع ع
الصبي الى ابيه في جميع اموره ويلهج بذكره ثم انه تعالى فصل الذاكرين الى من لا يطلب بذكر الله
الا متاع الدنيا ومكثر يطلب به خير الدارين كما قال **فمن الناس من يقول ربنا اتنا في الدنيا** اي اجعل
ايتاءنا ونعمتنا في الدنيا **وما له في الاخرة من خلاق** من نصيب وحظ لانه جعل عطاءه مقصورا
على الدنيا فهو غير مؤمن بالبعث والنشور ويحتمل ان يكون المراد وما له فيها من طلب خلاق وان كان
مؤمنا بالاخرة وبعثها ويكون الكلام بمنزلة العتاب لهم من حيث انهم سالوا الله في اعظم المواقف واشرف
المشاهد اخس البضائع وادون المطالب الخسيسة تاركين بكسبه الحرى بالحصر من جناح بعوضة
معرضين عن العيش الباقي والنعيم المقيم والمفعول الثاني في قوله اتنا في الدنيا محذوف كالمعلوم م
ويحتمل ان يكون نزل منزلة المتعدي الى مفعول واحد والمعنى اجعل عطاءنا في الدنيا خاصة **ومنهم
من يقول ربنا اتنا في الدنيا حسنة** هي الصحة والكفاف وتوفيق الخير **وفي الاخرة حسنة** هي الثواب
والرحمة وقيل ان الحسنتين نعيم الدنيا ونعيم الاخرة وروي عن ابي عبد الله ع انها المعاش وحسن الخلق
في الدنيا ورضوان الله والجنة في الاخرة وقيل المال في الدنيا وفي الاخرة الجنة وعن النبي ص انه قال من اوتي قلبا
شاكرا ولسانا ذاكرا وزوجة مؤمنة تعينه على امر دنياه فقد اوتي في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة

الامر بالاولى
في الجنة

رواه العياشي عن الصادق ع وقيل
العلم والعبادة في الدنيا

و وقِ عذاب النار وعن علي ع انها المرأة الصالحة في الدنيا وفي الآخرة الجنة **وقنا عذاب النار** بالعفو
والمغفرة او اجتناب المعاصي المؤدية الى النار وروي عن علي ع ان عذاب النار امرأة السوء **اولئك**
الداعون بالحسنيين وهم الفريق الثاني وقيل بها اشارة الى الفريقين ايضا **لهم نصيب مما كسبوا** اي نصيب
من جزاءه او من اجله كقوله مما خطيئاتهم اغرقوا اما ينال المرء بعمله ومنه قيل للارباح انها كسب فكان المراد
مما دعوا به نعطيهم منه قدر ما يستوجبون بحسب مصالحهم في الدنيا واستحقاقهم وسمي الدعاء كسبا
لانه من الاعمال وهي موصوفة بالكسب **والله سريع الحساب** يوشك ان يقيم القيمة ويحاسب العباد
على اعمالهم فبادروا باكثار الذكر وطلب الآخرة بفعل الحسنات او المراد انه يحاسب العباد على كثرتهم
وكثرة اعمالهم في مقدار لمحة او اقل ولذلك ورد في الخبر انه يحاسب الخلق في مقدار حلب شاة او المراد
انه سريع المجازاة على اعمالهم وان وقت الجزاء قريب يجري مجرى قوله وما امر الساعة الا كلمح البصر
او هو اقرب وعبر عن الجزاء بالحساب لان الجزاء كفاء للعمل وبمقداره فهو حساب له وفي الآية ترغيب
على الدعاء والاكثار من ذكر الله وطلب الحوائج منه من نعم الدنيا والآخرة في المواطن المشرفة وفيها ايضا
ترهيب عن فعل المعاصي حيث انه تعالى يحاسب العباد على اعمالهم حسنة وقبيحة في لمحة واحدة ويجازيهم
على ما كسبوا ومن هذا شانه فليرهب منه وقد يستدل بها على انه تعالى ليس بجسم فانه يحتاج في فعل الكلام
الى آلة لانه لو كان كذلك لما جاز ان يخاطب اثنين في وقت واحد بخطابين مختلفين ولكان
يشغله خطاب بعض الخلق عن خطاب بعضهم ولكانت مدة محاسبة الخلق على اعمالهم طويلة **السادسة**
فاذكروا الله في ايام معدودات وهي ايام التشريق على ما رواه اصحابنا صحيحا عن علي ع ورواه محمد بن مسلم في
الحسن قال سالت ابا عبد الله ع عن قول الله عز وجل واذكروا الله في ايام معدودات قال التكبير في ايام
التشريق صلوة الظهر من يوم النحر الى صلوة الفجر من اليوم الثالث وفي الامصار عشر صلوات وقد علم ان
المراد من الذكر التكبير ايام منى العيد وايام التشريق في دبر الصلوات الخمس ع ورواه زرارة في الحسن
ايضا قلنا لابي جعفر ع التكبير في ايام التشريق في دبر الصلوة فقال يعني في دبر خمس عشرة صلوة ونحوها
من الاخبار وقد وافق اصحابنا في ذلك من العامة مالك والشافعي في اشهر اقواله والقول الثاني انه
مبتداه من صلوة المغرب ليلة النحر الى الصبح من آخر ايام التشريق فيكون في دبر ثماني عشرة صلوة و
القول الثالث انه يبتدا به من صلوة الفجر يوم عرفة وينقطع بعد صلوة العصر من يوم النحر فيكون التكبير
بعد ثمان صلوات واليه ذهب ابو حنيفة وجماعة من العلماء ويرده ان هذه التكبيرات تضاف الى
ايام التشريق فوجب ان توقع فيها فان انضم معها زمان آخر فلا اقل من ان يكون هي اغلب والقول

الرابع

الرابع من صلوة الفجر يوم عرفة وينقطع بعد صلوة العصر من آخر ايام التشريق فيكون عقيب ثلث وعشرين
صلوة واليه ذهب احمد وابو يوسف والمزني وجماعة والصحيح ما ذهب اليه اصحابنا للدلالة الاخبار عليه على
ما عرفت والامر محمول على الاستحباب عند اكثر الاصحاب وقد يظهر من السيد وجوبه عقيب الصلوات
المذكورة ومثله ابن الجنيد ولعل دليلهما ظاهر الامر من الآية ويؤيده ما رواه عمار الساباطي عن ابي
عبد الله ع قال سالته عن التكبير فقال واجب في دبر كل صلوة فريضة او نافلة ايام التشريق
ويرده ان الامر محمول على الاستحباب لصحيح علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام قال سالته عن التكبير
ايام التشريق اواجب هو او لا قال يستحب وان نسي فلا شيء عليه ويؤيده ما رواه عمار الساباطي
عن ابي عبد الله ع قال سالته عن الرجل ينسى ان يكبر في ايام التشريق قال ان نسي حتى قام من
موضعه فلا شيء عليه ورواية عمار الساباطي مع ضعفها متروكة لدلالتها على وجوب التكبير
دبر النافلة ايضا والظاهر انه لا قائل به الا بالاستحباب فضلا عن الوجوب مع ان الاصل تقتضي عدمه
واشتهاره بين الاصحاب فان القائل بالوجوب نادر ومع هذا يرجح القول بالاستحباب
وقد اختلفت الرواية في كيفيته ففي صحيح معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال التكبير ان تقول الله اكبر
الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر ولله الحمد الله اكبر على ما هدانا الله اكبر على ما رزقنا من بهيمة الانعام
والحمد لله على ما ابلانا والاولى العمل بهذه الرواية ولا ينافيه ما في صحيح محمد بن مسلم عن احدهما ع قال
سالته عن التكبير بعد كم صلوة فقال كم شئت انه ليس شيء موقت يعني في الكلام فان
الظاهر ان قوله يعني الخ من كلام الراوي مع انه مجمل اذ يحتمل ان يكون المراد عقيب كم صلوة شئت
او كم مرة شئت كررت التكبير عقيب الصلوة او لفظ الله اكبر او غير ذلك فلا يمكن بها العدول عما هو المحقق
المعلوم فتامل وما في حسنة معوية بن عمار عن الصادق ع تكبر ليلة الفطر وصبيحة الفطر كما تكبر
في العشر محمول على ان المراد انه يكبر بعد المغرب والعشاء ليلة عيد الفطر وعقيب الصبح وصلوة
العيد كما يكبر في عيد الاضحى ويكون المراد بالعشر اليوم العاشر وما بعده فتامل فيه **فمن تعجل**
اي من استعجل النفر **في يومين** يوم الحادي عشر والذي بعده والمراد انه من نفر في ثاني ايام التشريق
فلا اثم عليه باستعجاله **ومن تاخر** في النفر الى اليوم الثالث من ايام التشريق **فلا اثم**
عليه لانه اتى بما هو رخصة بكلفة بمكان من جهة المبرة فلا اثم عليه بالتاخير قال العلامة في
المنتهى واختلف في قوله ومن تاخر فلا اثم عليه مع ان التاخير فضيلة لانه اتى بالنسك كاملا
فكيف يرد فيه حتم فلا اثم عليه وذلك انما يقال في حق المقصر الذي يظن ان قد رهقه اثم فيما اقدم

الضرورة وحكمه فيه بعدم جواز النفر في الاول بعيد هذا وقد روى الكليني في معنى الآية عن سفيان
بن عيينة عن ابي عبد الله ع في قول الله عز وجل فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه يعني من مات قبل
ان يمضي فلا اثم عليه ومن تاخر اجله فلا اثم عليه لمن اتقى الكبائر لكن الرواية ضعيفة وكونه بعيدا
عن الظاهر فلذا لم تعتبره الاصحاب وحملوها على ما تقدم وهل يعتبر في اتقاء الصيد اتقاؤه
الى وقت النفر فقط الظاهر ذلك فان الشرط انما هو الاتقاء الى زمان النفر الاول لا بعده و
يظهر من الطبرسي اعتبار اتقاؤه الى انقضاء النفر الاخير وفيه بعد فانه بعد حصول النفر
منه في الاول لو لم يتق الصيد في ثاني الحال لم يبطل نفره اجماعا وقد يستدل له بما رواه معوية
بن عمار في الصحيح قال ينبغي لمن تعجل في يومين ان يمسك عن الصيد حتى ينقضي اليوم الثالث
ولا دلالة لها على ذلك بوجه نعم فيها دلالة على ان الصيد الذي حرم بسبب الاحرام انما يمنع تحريمه
عن المتعجل في الاول بانقضاء اليوم الثالث من ايام التشريق وان احل من جميع المحرمات غيره
والى هذا يذهب ابن الجنيد وفي الاخبار دلالة عليه ايضا روى الشيخ عن معوية بن عمار قال قلت
لابي عبد الله ع من نفر في النفر الاول متى يحل له الصيد قال اذا زالت الشمس من اليوم الثالث
وروى حماد بن عثمان عن ابي عبد الله ع قال من اراد النفر في النفر الاول فليس له ان يصيب
الصيد حتى ينفر الناس الحديث وحمل امثال هذه الروايات على الصيد الحرمي بعيد عن ظاهرها
بل لا وجه له وقد اوضحنا ذلك في شرح الدروس وحيث حكمنا بان المتقي للصيد والنساء يجوز — وانما ظاهرها الصيد الاحرامي
له النفر في الاول فالمراد به من اتقى منهما مطلقا اي عمدا او سهوا وجهلا كما هو الظاهر من اتقائهما — بهما
لترتب الكفارة على ذلك في الصيد هذا ومقتضى الآية جواز النفر في الاول لاي وقت شاء
لاقتضاء التعجيل في اليومين وهو يحصل في اليوم الثاني قبل الزوال وبعده لكن اصحابنا
اوجبوا كونه بعد الزوال وقبل الغروب فلا يجوز عندهم في النفر الاول في اليوم الثاني قبل الزوال — ل
للاخبار الدالة عليه كصحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال اذا اردت ان تنفر في يومين فليس
لك ان تنفر حتى تزول الشمس وان تاخرت الى اخر ايام التشريق وهو النفر الاخير فلا عليك اي
ساعة نفرت ورميت قبل الزوال او بعده الحديث وصحيحة ابي ايوب قلت لابي عبد الله ع انا نريد ان
نتعجل السير وكانت ليلة النفر حين سالته فاي ساعة تنفر فقال لي اما اليوم الثاني فلا تنفر
حتى تزول الشمس واما اليوم الثالث فاذا ابيضت الشمس فانفر على بركة الله الحديث ونحوهما
من الاخبار الدالة على ذلك وهي مقيدة لظاهر الآية ولا ينافيها رواية زرارة عن ابي جعفر ع قال

عليه فتخلى عن بن مسعود انه قال فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه اي كفرت سيئاته وكذلك من تاخر
وقيل لا اثم عليه بالتعجيل وقوله ومن تاخر فلا اثم عليه مزاوجة في الكلام وقيل ان ذلك ورد على سبب
فان قوما قالوا لا يجوز التعجيل ولم يقولوا لا يجوز التاخير فوردت الآية على ذلك ثم قال الفاضل ويحتمل
ان يكون المراد بذلك دفع الوهم الحاصل من دليل الخطاب حتى لا يتوهم احد ان تخصيص التعجيل
بنفي الاثم يستلزم حصوله بالتاخير وقد اشار الصادق ع الى ذلك حيث قال في حديث فان
الله تعالى يقول فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه فلو سكت لم يبق احد
الا تعجل ولكنه قال ومن تاخر الآية هذا وظاهر الآية يقتضي التخيير للحاج مطلقا العموم من في
الموضعين وقوله **لمن اتقى** معناه ما قاله في ق ان ذلك التخيير ونفي الاثم عن المتعجل
والمتاخر لاجل الحاج المتقي لئلا يتخالج في قلبه شيء منهما فيحسب ان احدهما يرهق صاحبه
اثام في الاقدام عليه لان ذا التقوى حذر متحرز من كل ما يريبه ولانه هو الحاج على الحقيقة عند الله
ويؤيده ما رواه بن بابويه في الفقيه مرسلا عن الصادق ع انه سئل عن قول الله عز وجل فمن تعجل
في يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه قال ليس هو على ان ذلك واسع ان شاء
صنع ذا وان شاء صنع ذا لكنه يرجع مغفورا له لا اثم عليه ولا ذنب له واحتمل اكثر المفسرين
ان يكون لمن اتقى متعلقا بجميع الاحكام المذكورة في الحج وغيرها يعني ان الاحكام للمتقي لانه
المنتفع بها فعلى هذا لا يكون التخيير المذكور مقيدا بالاتقاء ويؤيده ان الاصل عدم التقييد
وعدم الشرط في الآية واصالة عدم وجوب الصبر الى النفر الثاني ومن هنا حكم العامة بالجميع
بعموم التخيير لجميع افراد الحج لكن اصحابنا جعلوا الاتقاء قيدا للعموم المستفاد من قوله فمن
تعجل وحكموا بان التعجيل جائز لمن اتقى النساء والصيد مستدلين عليه بما رواه محمد بن المستنير
عن ابي عبد الله ع قال من اتى النساء في احرامه لم يكن له ان ينفر في النفر الاول وفي الكافي في رواية
اخرى الصيد ايضا ورواه حماد بن عثمن عن ابي عبد الله ع في قول الله عز وجل فمن تعجل في يومين
فلا اثم عليه لمن اتقى الصيد يعني في احرامه فان اصابه لم يكن له ان ينفر في النفر الاول وهما
ضعيفان لكن الظاهر من اصحابنا الاجماع على ذلك وربما ورد في اخبار اخر ايضا وظاهر بن
ادريس اعتبار الاتقاء عن جميع محرمات الاحرام زيادة على ما تقدم ويؤيده رواية سلام بن المستنير
عن الباقر ع لمن اتقى الرفث والفسوق والجدال وما حرم الله عليه في احرامه لكنها ضعيفة ومع الجهالة
اتفاقا والظاهر عموم الحكم بالنسبة الى كل محرم وربما يعطيه العموم فتخصيص الحاجي بذلك بغير

النفر في

لا بأس ان ينفر الرجل في النفر الاول قبل الزوال وفي رواية ابي بصير سألت ابا عبد الله عن الرجل ينفر في النفر
الاول قال له ان ينفر ما بينه وبين ان تصفر الشمس لانها غيره واضعف المجمع فلا اعتبار به انما تقدم وحملها
الشيخ على المضطر جمعا بين الاخبار وهو جيد ولا يرد انه اذا جاز الرمي قبل الزوال فليجز النفر
قبله ايضا بعد الرمي لعدم الفايدة في التوقف سواه وجواز الرمي قبل الزوال معلوم من الاخبار
الدالة على ان زمان الرمي من طلوع الشمس الى غروبها فقد تظافرت في ذلك وهو المشهور بين الاصحاب
بل كاد ان يكون اجماعا اذ لم يعرف فيه مخالف سوى الشيخ في الخلاف وقد وافق عليه في اكثر كتبه وما
دل عليه من صحيحة معوية بن عمار عن الصادق قال ارم في كل يوم عند زوال الشمس محمول على الاستحباب
جمعا بين الادلة لان الحكم بكون النفر في ذلك الوقت لا يتوقف على عدم صحة الرمي قبله بل هو
بعيد من الشارع غير معلوم المصلحة يجب العمل بمقتضاه وقد عرفت ان كون النفر الاول بعد
الزوال الشافعي لانه لا يجوز الرمي الا بعد الزوال ومعلوم انه لا يجوز النفر الاول الا بعد الرمي وابو
حنيفة واتجوز الرمي قبل الزوال وبعده الا انه يجوز النفر الاول قبل طلوع الفجر فان طلع الفجر
لزم التأخير الى تمام الايام الثلثة وظاهر الاية حجة عليه لظهور ان التعجيل في اليومين انما يكون
بعد الدخول في الثاني مع انه يستلزم ترك الرمي في اليوم الثاني الا انه يجوز في الليل كما في صورة
الخوف فالعذر هاهنا اعتبر كونه قبل الغروب لانه لو غربت عليه الشمس لم يجز له النفر حينئذ
ووجب عليه ان يبيت الليلة الثالثة ويرمي يومها كما دلت عليه الاخبار المعتبرة الاسناد المتظافرة
فهذه وهي مقيدة لظاهر الاية ايضا والاولى ان يؤخر النفر الى اليوم الثالث ليفوز بعبادة كاملة
في تمام الايام ولا مانع من ان يقع التخيير بين الفاضل والافضل كما قال في قوله تعالى ان
اعلنت الصدقة فحسن وان اسررت فحسن ايضا مع ان الاسرار احسن وافضل **واتقوا الله**
بالاجتناب عن معاصيه والتباعد عنها فيما يستقبل من الزمان وفيه حث على ملازمة التقوى فيما
بقي من عمره وتنبيه على اجابة اللعذار بالحج السابق **واعلموا انكم اليه تحشرون** للجزاء بعد الاحياء
من قبوركم واصل الحشر الجمع وضم المتفرق والمحشر المكان الذي يجتمعون فيه وفي الاية ترهيب من فعل
المعاصي وترغيب في الطاعات وقد مر نظيرها **السابعة ان الصفا والمروة** علمان
لجبلين المعروفين بمكة قريبان من المسجد الحرام وهما الان دكتان معروفتان هناك والصفا في اللغة
الحجر الاملس وغيره الاصم المروة حجارة بيض براقة يقدح منها النار الواحدة مروة **من شعائر الله** جمع
شعيرة وهي العلامة اي اعلام مناسكه ومتعبداته **فمن حج البيت** قصده لاداء المناسك

المعلومة

المعلومة **او اعتمر** زار البيت العمل المخصوص لخفاء من الاعتمار وهو الزيادة **فلا جناح عليه**
ح **ان يطوف بهما** اصل الطواف الدور حول الشيء وليس بمراد هنا بل السعي بينهما ولعل نفي الجناح
في الاية لا ينافي الوجوب لما قيل انه اساف كان على الصفا ونائلة على المروة وهما صنمان يروى انهما
كانا رجلا وامرأة زنيا في الكعبة فمسخا حجرين فوضعا عليهما ليعتبر بهما فلما طالت المدة عبدا من
دون الله وكان اهل الجاهلية اذا سعوا مسحوهما فلما جاء الاسلام وكسرت الاصنام تحرج المسلمون
الطواف لذلك فنزلت وروى اصحابنا انه سئل ابو عبد الله عن السعي بين الصفا والمروة افريضة
او سنة قال فريضة قلت او ليس انه قال الله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما قال ذلك في
عمرة القضاء ان رسول الله ص شرط عليهم ان يرفعوا الاصنام بين الصفا والمروة فتشاغل رجل حتى انقضت
الايام واعيدت الاصنام فانزل الله ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح
عليه ان يطوف بهما اي وعليهما الاصنام فعلى هذا ليس المراد من رفع الجناح التخيير بين الفعل والترك
كما فهم جماعة من العامة وحكموا بانه تطوع مندوب اليه لا انه واجب لان نفي الجناح انما يدل على
الجواز الداخل في معنى الوجوب كما يقتضيه سبب النزول فلا ينافيه وقد انعقد اجماع اصحابنا الامامية
رضوان الله عليهم على انه نسك على الوجوب وورد عن ائمتهم الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين
الذين هم اعرف بظاهر القرآن وباطنه محكمه ومتشابهه اذ هم مهبط الوحي ومعدن التنزيل كما ذهب
اصحابنا الى وجوبه فقد ذهبوا الى ركنيته وبطلان الحج بتركه وتظافرت اخبارهم بذلك ايضا
وقد اختلفت العامة القائلون بوجوبه فمنهم من اقتصر على الوجوب كابي حنيفة بل اوجب بتركه الدم
ومنهم من زاد على ذلك كونه ركنا يبطل الحج بتركه عمدا وهم المالكية والشافعية واستدل لهم صاحب
ف وغيره بقوله ص اسعوا فان الله كتب عليكم السعي اي فرضه عليكم بينهما واجيب بان قصارى
ما دل عليه الحديث الوجوب اما الركنية فلا وترد بانه اذا كان فرضا عليهم في الحج لم يكن التارك له
ك اتيا بالواجب على وجهه فلا يخرج عن العهدة ولا يرد انه جار في صورة النسيان لان الاجماع هنا
دل على حصول الامتثال في الجملة **ومن تطوع خيرا** اي فعل طاعة فرضا كان او نفلا او المراد
انه تطوع بخير زايد على ما وجب عليه من حج او عمرة او طواف وغيره فلا ينافي ذلك وجوب السعي
كما تقدم وقد يستفاد من ذلك جواز السعي زيادة على الواجب كما يجوز ذلك في الطواف وهو غير
معهود بين اصحابنا انه لو زاد في السعي شوطا وذكر بعد اكمال الثامن فانه يستحب له اكمال ستة
اخرى ليحصل له سعيان اما لو كرره ابتداء كما في الطواف فغير جائز عندهم لعدم تشريع التطوع بمثله

لا يشرع التطوع بالسعي الا الاتمام

في البقرة

فاثبات استحبابه تشريع ولعل الطلاق لا يعرف ذلك محمول على ما ورد التطوع به من العبادات التي يستحب
تكررها غير السعي على ما علم من خارج **فان الله شاكر عليم** فيجازيه على ما تطوع به ولا يضيع سعيه
وعبر بلفظ الشاكر تلطفا بعباده ومظاهرة بالاحسان والانعام اليهم كما قال من ذا الذي يقرض الله
قرضا حسنا والله سبحانه لا يستقرض عن عوز ولكن ذكر هذا اللفظ على التلطف اي يعامل عباده معاملة
المستقرض من حيث ان العبد ينفقه في حال غناه فيأخذ اضعاف ذلك في حال فقره وحاجته
فكذلك كان يعامل عباده معاملة الشاكرين من حيث انه يوجب الثناء والثواب لهم واردف
ذلك بالعليم للتنبيه على انه تعالى لا يفوت عليه احد شيئا من جزائه على الطاعة فانه لا يعزب عنه مثقال
ذرة فيعلم بالنيات وانه الافعال على اي وجه يقع فيها **الثامنة واذ جعلنا البيت** اي الكعبة
غلب عليها كما غلب النجم على الثريا **مثابة للناس** مرجعا لهم يثوبون اليه كل عام اي ليس هو مرة
في الزمان على الناس او المراد انه لا ينصرف عنه احد وهو يرى انه قد قضى منه وطرا فهم يعودون اليه
قال ابو جعفر ع يرجعون اليه لا يقضون وطرا وقد يستدل بها على استحباب تكرار الحج مرة بعد
اخرى وقد تظافرت الاخبار بذلك وفي بعضها ان من رجع من مكة وهو ينوي الحج من قابل زيد
في عمره ومن خرج وهو لا ينوي العود اليها فقد قرب اجله او المراد انه موضع ثواب لهم يثابون على
حجه واعتماره ومثابة مفعلة واصلها مثوبة من باب ثاب يثوب مثابة ومثابا اذا رجع فنقلت
حركة الواو الى الثاء ثم قلبت على ما قبلها **وامنا** وموضع امن لا يتعرض لاهله عما يجب لا ابتداء
كقوله حرما امنا ويتخطف الناس من حولهم لما جعل الله في نفوس العرب من تعظيمه حتى كانوا
لا يتعرضون من فيه فهو امن على نفسه وماله وان كانوا يتخطفون الناس من حولهم وقد يستدل به
على انه لا يجوز التعرض للجاني في غيره اذا التجا اليه ولا يقام عليه الحدود وهو كذلك عند اصحابنا لانهم
يذهبون الى ان الحرم كله امن للخائف الملتجي اليه لا يقام عليه فيه شيء من الحدود وقال الشافعي ان الامام
يأمر بالتضييق عليه بما يؤدي الى الخروج فاذا خرج اقيم عليه الحد في الحل وان لم يخرج جاز قتله فيه وكذلك
من قاتل في الحرم جاز قتاله فيه وعند ابي حنيفة لا يستوفى قصاص النفس في الحرم الا ان يبتدئ القتل
فيه ولكن يضيق الامر عليه ولا يكلم ولا يطعم ولا يعامل حتى يخرج فيقتل وسلم انه يستوفى فيه قصاص
الطرف وعند احمد لا يستوفى من الملتجي واحد من القصاصين والاصح ما ذهب اليه اصحابنا الا ان
الامن الا ان يقال معنى كون البيت امنا الا الحرم ومع هذا فيقع استفادة الحكم من ظاهر الاية تامل
اذ يجوز ان يكون المراد من عذاب الاخرة ولا يتعرض بالخراب ولا لاهله بالاذى ثم تم ذلك بمعونة

مأول

م الشيخ ح

ما يدل عليه من الاخبار حيث يظهر منها انه المقصود من الاية وقد مر نظيره سابقا **واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى**
على ارادة القول اي وقلنا اتخذوا منه موضع صلوة تصلون فيه ومن قرء بفتح الخاء جعله خبرا
او عطف على المقدر عاملا لاذ او اعتراض معطوف على مضمر تقديره ثوبوا اليه واتخذوا على ان الخطاب
لامة محمد ص قال الطبرسي في هذا استدل اصحابنا على ان صلوة الطواف فريضة مثل الطواف لانه
امر تعالى بذلك وظاهر الامر يقتضي الوجوب ولا صلوة واجبة عند مقام ابرهيم ع غير صلوة الطواف
بلا خلاف قلت وعلى الوجوب اكثر اصحابنا وهو المشهور فيما بينهم ونقل ابن ادريس عن شذاذ
منهم الاستحباب والدليل على الوجوب ظاهر الامر في الاية وورود الاخبار المتظافرة بالامر بها
مع عدم ظهور المعارض فيحمل الامر عليه وروى محمد بن مسلم في الصحيح عن احدهما ع قال سئل عن رجل
طاف طواف الفريضة ولم يصل الركعتين حتى طاف بين الصفا والمروة ثم طاف طواف النساء
ولم يصل لذلك الطواف حتى ذكر وهو بالابطح قال يرجع الى المقام فيصلي الركعتين وفي الصحيح عن معوية
بن عمار قال قال ابو عبد الله ع اذا فرغت من طوافك فات مقام ابرهيم ع وصل ركعتين وفي الحسن
عن محمد بن مسلم قال سالت ابا جعفر ع عن رجل طاف طواف الفريضة وفرغ من طوافه حين غربت
الشمس قال وجبت عليه تلك الساعة الركعتان فليصلهما قبل المغرب والاخبار في ذلك كثيرة
وما استدل به العلامة في المختلف للخصم من اصالة عدم الوجوب لم يعد وجود الدليل الناقل عنه واستدل
له في المنتهى بانها صلوة لم يشرع لها اذان ولا اقامة فلا تكون واجبة كسائر النوافل والجواب بان سقوط
الاذان لا يدل على الاستحباب كالمنذورة وصلوة العيد وبالجملة فالقول بالندب لا وجه له بعد ما
تلوناه فان قيل اليس قد قرأ نافع وابن عامر واتخذوا بلفظ الماضي عطفا على جعلنا فكيف يصح
حينئذ الاستدلال بها على الوجوب قلت قراءة الماضي ايضا يكون بمعنى الامر صونا للقرائتين عن التنافي
وان ثبت ذلك قلت الاية بمعونة الاخبار تدل على ذلك قطعا ثم ان الاية كالمجمل في كون موضعهما
المقام ولكن الاخبار واردة بالصلوة عنده او خلفه فيجب المصير اليها في ايقاع الصلوة في ذلك
المكان المعد الان للصلوة والا فالمقام الحقيقي الذي هو الصخرة التي فيها اثر قدم ابرهيم ع لا يمكن
ايقاع الصلوة عليها وفي اخبارنا دلالة على ذلك ايضا روى ابرهيم بن ابي محمود في الصحيح قلت للرضا ع
اصلي حيث هو الساعة[٣] ومقتضى الاية واكثر الاخبار عدم جواز صلوة ركعتيها في غير
الركعتين في غير المقام وهو قول اكثر الاصحاب وقال الشيخ في الخلاف يستحب ان يصليهما خلف
المقام فان لم يفعل وفعل في غيره اجزأه وهو صريح الحلبي وذهب اليه ابن بابويه في المقنع لكن

[٣] او حيث كان على عهد رسول الله ص قال حيث هو الساعة ح

[illegible]

وصلى طواف النساء فقط الا في مطلق الطواف وظاهر الآية حجة عليهم وحجة محمد بن مسلم السالفة دالة على ذلك ايضا
وروى صفوان عن جميل عن ابي عبد الله ع قال ليس لاحد ان يصلي ركعتي طواف الفريضة الا خلف المقام
لقوله تعالى واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى فان صليتهما في غيره فعليك اعادة الصلوة ونحوها من الاخبار
ولعل مستند الخصم ما رواه اسحق بن عمار عن الصادق ع قال كان ابي يقول من طاف بهذا البيت اسبوعا
وصلى ركعتين في اي جوانب المسجد شاء كتب الله له ستة الاف حسنة الحديث وفيه نظر لضعف
المستند وظهوره في طواف التطوع فيبقى الامر الوارد في صلوة الطواف الواجب في المقام خاليا عن
المعارض ويمكن بناء هذا القول على ان المراد بمقام ابرهيم ع جملة الحرم كما نقل عن بعضهم او المراد به مواقف
الحج كما نقل عن آخرين وفيه ان ذلك لم يثبت عندنا وكونه خلاف المتبادر قال الطبرسي في ع
ان مقام ابرهيم ع اذا اطلق لا يفهم منه الا المقام المعروف الذي هو في المسجد الحرام وهو حسن وعهدنا
الى ابرهيم واسمعيل امرناهما ان طهرا بيتي بان طهراه على ان تكون مصدرية ويجوز ان تكون مفسرة
لتضمن العهد معنى القول والمراد التطهير من النجاسات كالفرث والدم الذي كان يطرحه المشركون عنده
قبل ان يصير في يد ابرهيم ع او من الاصنام التي كانوا يعبدونها على باب البيت قبل ابرهيم ع او من جميع
ما لا يليق به من الاقذار اصناما او غيرها او المراد اخلصاه للطائفين حوله وفيها دلالة على شرعية
الطواف وتفاصيل احكامه تعلم من الرجوع الى الاخبار والعاكفين المقيمين عنده او المعتكفين فيه والركع
السجود اي المصلين جمع راكع وساجد وقد مر ما في مثل هذه الآية من الاحكام المستفادة فلا نعيدها
التاسعة لقد صدق الله رسوله الرؤيا قالوا ان الله ارى نبيه ص في المنام بالمدينة قبل ان يخرج الى في الفتح
الحديبية انه واصحابه دخلوا مكة آمنين قد حلقوا وقصروا فقص الرؤيا على اصحابه ففرحوا وحسبوا ان ذلك
في عامهم فلما تأخر قال بعضهم والله ما حلقنا ولا قصرنا ولا رأينا البيت فنزلت الآية والمعنى انه صدقه في
رؤياه ولم يكذبه تعالى الله عن الكذب وعن كل قبيح فحذف الجار واوصل الفعل بالحق ملتبسا
به فان ما اراه الله كائن لا محالة في وقته المقدر له وكان تأخيره الى العام المقبل ويجوز ان يكون صفة مصدر محذوف
اي صدقا ملتبسا بالحق وهو القصد الى التمييز بين الثابت على الايمان وبين المتزلزل فيه ويجوز ان يكون قسما
اما باسم الله تعالى او بنقيض الباطل وقوله لتدخلن المسجد الحرام جواب له وعلى الاولين يكون جوابا
لقسم محذوف ان شاء الله تعليق للعدة بالمشية تعليما للعباد ان يقولوا مثل ذلك في عداتهم
متأدبين بأدب الله ومقتدين بسنته ولانه اذا كان بحسب نفي الناس مع عدم العلم اولى او انه قيل
للدخول اي لتدخلن جميعا ان شاء الله اذا لم يمت منكم احد او يمرض او يغيب فلا يدخلها او كان ذلك حكاية

ما قاله

لما قاله الرسول لاصحابه وقص عليهم او يتعلق بقوله آمنين والتقدير لتدخلن المسجد الحرام آمنين من العدو
ان شاء الله محلقين رءوسكم ومقصرين بعضكم يحلق راسه وبعضكم يقصر من شعره لا تخافون احدا
من ذلك وقد جرى كما رأى في عمرة القضاء على ذلك الوجه في السنة التالية للحديبية قال الطبرسي في ع وفيها
دلالة على ان المحرم بالخيار عند التحلل من الاحرام ان شاء حلق وان شاء قصر ومقتضى ذلك عموم التخيير سواء كان
في التحلل من احرام العمرة او المتمتع بها او الحج من اي اقسامه كان صرورة كان المحرم او لا ملبدا شعره
او مظفورا او معقوصا او لا الا ان المشهور بين الاصحاب ان التخيير في غير العمرة المتمتع بها
الى الحج وفي التحلل منها يتعين التقصير وفي الروايات دلالة على ذلك كصحيحة معوية بن عمار عن الصادق ع
ليس في المتعة الا التقصير ونحوها من الاخبار الصحاح التي اوجبت التخصيص وقد صرح بتحريم الحلق
فيها جماعة واوجبوا الشاة به وقال الشيخ في الخلاف الحلق مجزئ والتقصير افضل نظرا الى ظاهر
الآية وحمل الاخبار على الاستحباب وفيه ما فيه اما ايجاب الشاة به كما ذهب اليه جماعة نظرا الى بعض
الاخبار الغير الصحيح فبعيد والاستناد في ثبوت الحكم الى رواية محمد دلت على ان المتمتع اذا حلق
متعمدا بعد مضي ثلثين يوما من شهور الحج فان عليه دما يهريقه ابعد وقد بسطنا الكلام في شرح
الدروس وحتم الشيخ في بعض كتبه على الصرورة والملبد التحلل في احرام الحج بالحلق واليه ذهب
جماعة من الاصحاب والاكثر على ثبوت التخيير بينهما نظرا الى ظاهر الآية وما ورد من اخبار آل محمد ع
كصحيحة حريز عن الصادق ع قال رسول الله ص يوم الحديبية اللهم اغفر للمحلقين قيل والمقصرين يا رسول
الله قال والمقصرين ونحوها ولعل مستند الشيخ ما في الاخبار الدالة على تعين الحلق كرواية ابي بصير عن
الصادق ع قال على الصرورة ان يحلق راسه ولا يقصر وانما التقصير لمن حج حجة الاسلام ونحوها رواية
بكر بن خالد عنه وهما ضعيفتا السند لا تصلحان للتخصيص لا سيما وقد حملوها على الاستحباب طريق الجمع بين الادلة
وقد اوضح عن الاستحباب صحيحة معوية عن ابي عبد الله ع قال ينبغي للصرورة ان يحلق وان كان قد حج فان
شاء قصر وان شاء حلق الحديث لظهور ينبغي في الاستحباب هذا في الرجل اما في المرأة فيتعين
عليها التقصير في الجميع اجماعا ويجزي في التقصير الاخذ من الشعر مطلقا وان قل وفي المنتهى
ان اقل ما يحصل به التقصير ثلث شعرات ونسبه الى علمائنا وهو يؤذن بدعوى الاجماع ولا فرق
في الاخذ بين كونه في حديدة او بغيرها او نتفا او قرضا بسن وفي الاخبار دلالة عليه وتمام ما
يتعلق بذلك من الاحكام يعلم من الرجوع الثالث في اشياء من احكام الحج وتوابعه وفيه
آيات الاولى يا ايها الذين آمنوا تخصيصهم بالذكر لان تحريم لا يصح منهم الاحرام فلا يترتب عليه اثره

في الاية

لا تقتلوا الصيد وانتم حرم اي محرمون جمع حرام كردح جمع رداح او داخلون في الحرم او هما معا ولعل في
التقييد بالقتل دون الذبح والتذكية لاشارة الى تعميم تحريمه على اي وجه حصل سواء كان مستقلا في
القتل او مع مشاركة الغير لصدق القتل في الصورتين وقد دلت الاخبار على تحريم ما هو اعم من ذلك
كالدلالة والاشارة والامساك ونحو ما على ما يعلم تفصيله من محله وقد اختلف في المراد بالصيد فيها
ولعل المراد الكريم ويؤيده من الاخبار صحيحة معوية بن عمار عن الصادق ع قال اتق قتل الدواب كلها الا
الافعى والعقرب والفارة وما سيجي من تحريم صيد البر في الاية الاتية والى هذا ذهب ابو الصلاح
الحلبي من اصحابنا فانه ذهب الى تحريم جميع الحيوانات على المحرم الا ان يخاف منها فيجوز قتلها لدفع
الضرر الواجب على النفس او يكون احد الحيوانات الخمس التي وقعت مستثناة من التحريم ونظائره
من الاخبار من طرقنا وطرق العامة وهو قوله ص خمس يقتلن في الحل والحرم الحداة والغراب والعقرب
والفارة والكلب العقور وفي رواية اخرى الحية ولا ينافي هذا القول عدم ترتب الكفارة على قتل بعض
افراد الحيوانات الغير المحلل اذ ليس من لوازم التحريم ترتب الكفارة قال الشيخ في المبسوط الوحشي غير
الماكول اقسام ثلثة الاول لا جزاء فيه بالاتفاق كالحية والعقرب والفارة والغراب والحداة
والكلب والذئب والثاني يجب فيه الجزاء عندنا من غير خلاف لا نص لاصحابنا فيه والاولى ان نقول لا
جزاء فيه لانه لا دليل عليه والاصل براءة الذمة وذلك كالمتولد بين ما يجب فيه الجزاء وبين ما لا يجب
كالسبع المتولد بين الضبع والذئب والمتولد بين الاهلي والوحشي والثالث مختلف فيه وهو الجوارح
من الطير كالبازي والصقر والشاهين والعقاب فلا يجب عندنا فيه شي من الجزاء وقد روي ان
في الاسد كبشا وقد قطع بوجوب الكبش في الاسد والحق ان وجوب الكفارة دائر مع وجود
الدليل فما قام عليه الدليل وجبت فيه والا فلا وان صدق الاسم والمتولد بين القسمين لا ينافي مع
الصدق وربما ذهب بعض اصحابنا الى ان المراد بالصيد هو الحيوان المحلل الممتنع بالاصالة وجعل
تحريم بعض الحيوانات الغير المحلل مستفادا من الدليل الخارجي والى هذا ذهب الشافعي من العامة والاول
اظهر تنبيه واختلف في ان هذا النهي هل يلحقه حكم الذبح فيلحق مذبوح المحرم بالميتة ومذبوح
الوثني ام لا فيكون كالشاة المغصوبة اذا ذبحها الغاصب قلت فعلى الاول لا يجوز اكله الا مع
الضرورة كالميتة وعلى الثاني يجوز للمحل دون المحرم فلا يذهب عليك ان هذا الاختلاف واقع
بين اصحابنا لكن اذا كان ذبح المحرم في الحل الا في الحرم فالاكثر منهم على انه حرام بمنزلة الميتة
في النجاسة وتحريم جميع الانتفاعات ذهب الى ذلك الشيخ في جملة من كتبه وابن ادريس وابي

البراج

البراج بل قال العلامة في المنتهى انه قول علمائنا اجمع وقال الصدوق في المقنع ومن لا يحضره الفقيه وان
اصاب المحرم صيدا خارجا عن الحرم فذبحه ثم ادخله الحرم مذبوحا واهداه الى رجل محل فلا باس بان ياكله
وانما الفدا على الذي اصابه ونقل قاله ابن الجنيد وهو الظاهر من كلام شيخنا المفيد وظاهر المرتضى
واليه ذهب جماعة واحتج الاولون بظاهر النهي في هذه الاية وبالتحريم في قوله تعالى وحرم عليكم
صيد البر ما دمتم حرما وبرواية وهب عن جعفر عن ابيه عن علي عليهم السلم قال اذا ذبح المحرم الصيد
لم ياكله الحلال والحرام وهو كالميتة ونحوها رواية اسحق بن عمار عن جعفر عليه السلام ولا يخفى دلالتهما
على محل النزاع اما النهي فهو راجع الى الفعل ولا يتم تحريم ما وقع به الذبح مع اصالة الاباحة واما
التحريم في الاية الاتية فنحن نقول بتحريمه على المحرم مطلقا واين الدليل على انه لو ذبحه المحرم لم يحل
للمحل اكله والروايتان ضعيفتا السند فلا تثبتان حكما ويدل على قول الصدوق مع الجماع منضما
الى اصالة الحل وعدم ظهور المعارض روايات معتبرة الاسناد كصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع
قال المحرم اذا قتل الصيد فعليه جزاؤه ويتصدق بالصيد على مسكين الحديث ولو كان حراما
كالميتة لحرم الانتفاع به اصلا فضلا عن التصدق وصحيحة معوية بن عمار قال سالت ابا عبد الله ع
عن رجل اصاب صيدا وهو محرم اياكل منه الحلال فقال لا باس انما الفدا على المحرم وصحيحة حريز
قال سالت ابا عبد الله ع عن محرم اصاب صيدا اياكل منه المحل قال ليس على المحل شي انما الفداء
على المحرم وصحيحة منصور بن حازم قلت لابي عبد الله ع رجل اصاب صيدا وهو محرم فاكل منه وانا حلال
قال انا كنت فاعلا قلت فرجل اصاب مالا حراما فقال ليس هذا مثل هذا يرحمك الله ان ذلك عليه
وحسنة معوية بن عمار قال قال ابو عبد الله ع اذا اصاب المحرم الصيد في الحل فان الحلال ياكله
وعليه الفدا ونحوها من الاخبار والشيخ في التهذيب بعد ان احتج على قول المفيد باباحة الاكل كما — الاخبار
عرفت لكنه بعد ذلك اورد خبر وهب واسحق المتقدمين واجاب عن تلك الاخبار بالحمل
على ما اذا ادركه الصيد وبه رمق بحيث يحتاج الى الذبح فانه يجوز للمحل والحال هذه ان يذبحه ويا — كله
ثم قال ويجوز ايضا ان يكون المراد اذا قتله برميه ولم يكن ذبحه فانه اذا كان الامر كذلك جاز اكله
للمحل دون المحرم والاخبار الاولة تناولت من ذبح وهو محرم وليس الذبح من قبيل الرمي في شي
انتهى كلامه ولا يخفى ما فيه من التكلف البعيد وعدم جريان مثله في صحيحة الحلبي ويوضح ذلك ما في
صحيحة منصور بن حازم قلت لابي عبد الله ع رجل اصاب من صيد اصابه محرم وهو حلال قال فليا — كل
منه الحلال وليس عليه شي انما الفداء على المحرم وبالجملة مقتضى الاصل الموجب الاخبار الصحيحة

جواز اكل الحل منه فالعمل على تلك الاخبار ضعيف لا يخفى ما فيه مع امكان حملها على الكراهة وعدم منافاة
النهي او التحريم في عبارة لظهور رجوع الى الفعل وعدم معلومية ما زاد عليه والاحتياط في الاجتناب
ومن قتله منكم متعمدا ذاكرا للاحرام عالما بانه محرم عليه قتل ما يقتله والاكثر من العلماء ان ذكر العمد
ليس لتقييد وجوب الجزاء فان اتلاف العامد والمخطي واحد في ايجاب الجزاء وعلى هذا علماؤنا اجمع
وقد تظافرت اخبارنا عن ائمتنا عليهم السلام بذلك ايضا والمذهب الفقهاء الاربعة ويجوز ان يكون التقييد
لقوله ومن عاد فينتقم الله منه فيبنى على تغليظ الحرمة او لان الاية نزلت فيمن تعمد فقد روي انه عن
لهم في عمرة الحديبية حمار وحشي فطعنه ابو اليسر برمحه فقتله فنزلت واخذ سعيد بن جبير بظاهر
القيد فلم يوجب في الخطا شيئا وهو ضعيف وعن بعضهم نزل الكتاب بالعمد ووردت السنة بالخطا
فجزاء مثل ما قتل من النعم برفع جزاء والمثل معا والمعنى فعليه او فواجبه جزاء يماثل ما قتل
من النعم وعلى هذا فيكون الجار والمجرور صفة ثانية للجزاء لا انه متعلق به للفصل بينهما بالصفة فان
متعلق المصدر كالصلة له فلا يوصف ما لم يتم بها وقرا الباقون باضافة المصدر الى المفعول او اقحام
مثل كما في قولهم مثلي لا يقول كذا والمعنى فعليه ان يجزي مثل ما قتل وهو المماثل باعتبار الخلقة والهيئة
وعلى هذا اصحابنا اجمع ومعظم الشافعية والمالكية من العامة فاوجبوا في النعامة البدنة وفي حمار
الوحش بقرة وفي الظبي والارنب شاة لا غير فلانه هو المتبادر من اطلاق المثلية ويؤيده قوله
من النعم فانه بيان للمثل وكذا قوله هديا بالغ الكعبة والروايات الدالة على انه عليه السلام حكم في الضبع بكبش
وبما اشتهر من الصحابة انهم حكموا في امكنة مختلفة وازمان متعددة في جزاء الصيد بالمثل من النعم
فحكموا في النعامة ببدنة وفي حمار الوحش ببقرة وفي الضبع بكبش الغزال وهو ظاهر في انهم
نظروا الى اقرب الاشياء شبها بالصيد من النعم ولو نظروا الى القيم لاختلف باختلاف الاسعار وقال
ابو حنيفة المراد بها المماثل في القيمة فحكم بان المثل الواجب هو القيمة قياسا على ما لا مثل له واوجب
تقويم الصيد حيث صيد فان بلغت قيمته ثمن هدي تخير بين ان يهدي من النعم ما قيمته قيمة الصيد
وبين ان يشتري بقيمته طعاما فيعطي كل مسكين نصف صاع من بر او صاعا من غيره وان شاء صام عن
طعام كل مسكين يوما فان فضل ما لا يبلغ طعام مسكين صام عنه يوما او تصدق به واحتج لذلك بقوله
يحكم به ذوا عدل منكم فانه ظاهر في القيم اذ التقويم مما يحتاج الى النظر والاجتهاد بخلاف المماثلة
الخلقية فانها ظاهرة بالحس لا تحتاج الى حكم العدل به وفيه نظر فان الانواع قد تتشابه وتتشابه كثيرا ويماثل
بعضها بعضا فيحتاج التمييز الى حكم العدل ولانه قد يقتل صيدا ولا يعلم مثله لعدم العلم به فيحتاج التمييز الى

حكم

حكم العدل ليحصل العلم به على انه يلزم التخيير بين امرين فقط على تقدير عدم بلوغ قيمة ما قتل هديا
كما قاله وانه لا يكاد يوجد نعم يكون قيمته قيمة الصيد المقتول بل هو نادر جدا وانه على قراءة رفع مثل
يقتضي ان يكون الجزاء مماثلا للصيد من النعم ولو كان القيمة لم يكن مماثلا بل الجزاء قيمة فيشتري بها مماثل
فهو في بين الامرين وعلى قراءة الاضافة يكون من النعم بيانا لما قتل فيرجع الى ذلك ايضا ومما ادعاه
في الكشاف من ان التخيير الذي في الاية بين ان يجزي بالهدي او يكفر بالاطعام او الصوم انما
يستقيم استقامة ظاهرة بغير تعسف اذا قوم ونظر بعد التقويم اي الثلثة يختار فاما اذا عمد
الى النظير وجعله الواجب وحده من غير تخيير فاذا كان شيئا لا نظير له قوم حينئذ ثم يخير بين
الاطعام والصوم ففيه نبو عما في الاية الا ترى الى قوله ثم او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك
صياما كيف خير بين هذه الاشياء الثلثة ولا سبيل الى ذلك الا بالتقويم غير مسلم لما قلناه على ان قول
ان القيم لا تنفيها مثلا فيما لا مثل له والشافعية انما اوجبوها من حيث انه اذا لم يكن له مثل
فيتوقف الواجب الا ان الاخران ولا بد فيهما من اعتبار القيمة وعلى قولنا التخيير بين الثلثة
انما هو فيما له مثل من النعم واما ما لا مثل له فهو موكول الى الاخبار الواردة عن ائمة الاطهار عليهم السلام
حيث بينوا فيها ما يجب فيه من الجزاء وما لم يبين منها يجب فيه القيمة قطعا لانه اقرب الى اللزوم
وقد وقع التنبيه عليه في الخبر هذا وفي الاية دلالة على اعتبار الاسلام في الحكمين لظهور قوله منكم
في ذلك فلا يكفي العدل في مذهبه مع انه فاسق شرعا على غير المسلم جدا ولفظة منكم للتبعيض لان الجميع
ليسوا عدولا والظاهر ان المراد بهما الشاهدان وان كان لفظة الحكم يشعر بان المراد بهما الحاكم لان
التعدد غير معتبر فيه وعلى هذا فيكفي الشاهدان وان لم يكن هناك حاكم واطلاق الحكم على الشهادة
غير عزيز في الكلام ولو حكم العدلان بان الصيد غير المنصوص مثله من النعم وجب الرجوع اليه لو اطلقوا
بالاطلاق الاية ولا ينافيه ورود الاخبار بثبوت القيمة لما عدا المنصوص لان ذلك محمول على
ما عدا ذلك القسم الذي حكم به العدلان ولو حكم عدلان بان له مثلا واخران بانه لا مثل له فالاولى
العمل بقول الاولين ولو حكم عدلان بمثل واخران بمثل اخر فاصح الوجهين انه يتخير والاخر انه يأخذ بالاغلظ غلط
هذا وقد روى الشيخ في التهذيب عن زرارة قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل يحكم به ذوا
عدل منكم قال العدل رسول الله صلى الله عليه وآله والامام من بعده ثم قال هذا مما اخطات به الكتاب ويمكن
حملها على ان المراد بالحكم معناه الحقيقي ويؤيده ما نقل في الخلاف ان جعفر بن محمد قرا ذو عدل منكم
فتامل فيه هديا حال من الهاء في به او من جزاء ان وصف بالمثل لتخصصه بالصفة او بدل من مثل

باعتبار محله **بالغ الكعبة** صفة هديا وصح لان اضافته لفظية ومعنى بلوغه الكعبة ذبحه بالحرم ان كان في احرام العمرة وذبحه بمكة وان كان في احرام الحج ذبحه بمنى فالمراد بالكعبة الحرم لان الذبح والنحر لا يتعلقان في نفس الكعبة ولا في غاية القرب والتلاصق منها ويكون التفصيل في ذلك معلوما من الاخبار كصحيحة عبد الله بن سنان قال ابو عبد الله عليه السلام من وجب عليه فداء صيد اصابه محرما فان كان حاجا نحر هديه الذي يجب عليه بمنى وان كان معتمرا نحره قبالة الكعبة ونحوها ولا يكفي مجرد الذبح بل لا بد من التصدق به لانه عوض ما قتل من الصيد فلا يحصل العوض بمجرد ذبحه بل لا بد من صرفه في تحصيل العوض ولان نفس الذبح ايلام فلا قربة فيه وانما القربة في التصدق به على فقراء الحرم ولان ذلك من الظاهر المتبادر من الهدي البالغ الكعبة ولورود الاخبار بالتصدق به ورواية الحلبي في الحسن قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن فداء الصيد يأكل صاحبه من لحمه فقال يأكل من اضحيته ويتصدق بالفداء ونحوها ولا خلاف في ذلك بين اصحابنا وهو قول اكثر العامة وانكره ابو حنيفة فذبحه في الحرم اما التصدق به فحيث شاء وظاهر الآية يرد عليه **او كفارة** عطف على جزاء المرفوع او خبر مبتدا محذوف كانه قيل او الواجب عليه كفارة **طعام مساكين** عطف بيان او بدل منه او خبر مبتدا محذوف اي هي طعام او المعنى او ان يكفر بالطعام مساكين ما يساوي قيمة الهدي وعلى هذا اصحابنا والشافعي وح يفض القيمة على غالب القوت كالبر مثلا ويعطي لكل مسكين مدا وهذا كالمطلق في اعتبار اعطاء المد لكل مسكين مدا الا ان للاصحاب في ذلك تفصيلا وهو ان قيمة الهدي تعتبر بالنسبة الى جزاء معين مثلا في النعامة يعتبر اطعام ستين مسكينا فلو اختار الاطعام فض قيمة البدنة على البر واطعم ستين مسكينا بحيث لو نقص عن الستين لا يجب الاكمال ولو زاد لم يطعم وكذا الكلام في غير النعامة من افراد الصيد على ما علم بيانه من الاخبار والطلاق لا يمنع اعليه والاكثر على اعتبار المد لكل واحد في الطعام واوجب الشيخ وجماعة مدين وعليه اخبار حملها على الاستحباب طريق الجمع بينها وبين ما دل على الواحد **او عدل ذلك صياما** اي ما ساواه من الصوم فيصوم عن طعام كل مسكين يوما على ما ورد بيانه في اخبار الحجة روى محمد بن مسلم في الصحيح عن الباقر عليه السلام قال عدل الهدي ما بلغ يتصدق به فان لم يكن عنده فليصم بقدر ما بلغ لكل طعام مسكين يوما ومقتضى ذلك انه لو كان البدل عن الجزاء الواجب اولا وهي القيمة المفضوضة على البر ناقصا عن اطعام الستين مثلا في النعامة فانه يجب عليه الصيام على قدره وسقط الفضل من الاطعام ولا يجب الاكمال وعلى هذا اكثر اصحابنا واعتبر آخرون وجوب صوم الستين يوما وان كان الطعام ناقصا عن الستين نظرا الى ان الواجب في الاصل هو اطعام الستين وسقوط الزيادة والعفو

عن التقييد

عن التقييد على تقدير نقصانه في الاطعام لا يستلزم مثله في الصيام ولا يبعد المصير اليه لقوة دليله وعدم منافاة الآية له مع ان فيه احتياطا ومقتضى الآية التخيير بين الابدال الثلثة على ما عرفت وهو قول اكثر الاصحاب واليه ذهب ابو حنيفة ومالك لظهورها في ذلك وما رواه حريز في الصحيح عن الصادق عليه السلام كل شيء في القرآن او فصاحبه بالخيار يختار ما شاء الحديث وذهب الشيخ في النهاية وجماعة من الاصحاب الى الترتيب بمعنى ان الواجب اولا الجزاء المماثل من النعم ومع العجز عنه الاطعام بقيمته ثم الصيام بقدر المساكين محتجين على ذلك بظاهر بعض الاخبار الدالة عليه ويرده ان العمل بذلك يوجب التاويل في القرآن على ان الاخبار التي تشعر بالترتيب غير صريحة والخبر معارض الخبر وهو تعارض التاويل في احد الجانبين فتاويل الخبر اولى من تاويل القرآن على ان الاخبار التي تشعر بالترتيب غير صريحة في عدم اجزاء غير الاول بل هي ظاهرة في ذلك فيمكن حملها على الافضلية بالنسبة الى ما بعده وبذلك يحصل الجمع بين الادلة والى الترتيب ذهب احمد وزفر من العامة وربما احتجوا عليه بان الواجب هنا شرع على سبيل التغليظ بدليل قوله **ليذوق وبال امره** وهو متعلق بالمحذوف المعلوم مما سبق اي فعليه الجزاء او الاطعام او الصيام ليذوق ثقل فعله وسوء عاقبته هتكه لحرمة الاحرام او ليذوق الثقل الشديد على مخالفة امر الله تعالى وظاهر ان التخيير ينافي التغليظ وفيه نظر فان التغليظ جاز ان يكون باعتبار اصل الكفارة واصل الوبال الوكل الثقل ومنه الطعام الوبيل وفي الكشاف فان قلت كيف يسمى الجزاء وبالا وانما هي عبادة فكيف تكون نعمة ومصلحة فالجواب ان الله سبحانه شدد عليه التكليف بعد ان عصاه فثقل ذلك عليه كما حرم الشحوم على بني اسرائيل لما اعتدوا في السبت فثقل ذلك عليهم وان كان مصلحة لهم انتهى وهو كما ترى ويمكن ان يقال الامور الثلثة اثنان منها نقص في المال فيثقل على الطبع والثالث هو الصوم فيثقل على البدن ايضا فكل منها نوع عقوبة ولعل مراد البيان ذلك فتامل **عفا الله عما سلف** لكم من الصيد في الجاهلية او قبل تحريمه عليكم او في هذه المرة التي وقعت منكم **ومن عاد** الى قتله ذلك ثانيا **فينتقم الله منه** فهو ينتقم الله منه وذلك ليصح دخول الفاء فان الجزاء اذا كان مضارعا ارتبط بنفسه ولم يحتج الى الفاء وقد استدل به جماعة من الاصحاب على عدم الكفارة بالمعاودة الى قتل الصيد فانه تعالى جعل جزاء العود الى الصيد الانتقام بعد ان جعل جزاء ابتداء الفدية فاقتضى ذلك عدم وجوبها مع العود بمقتضى المقابلة اذ الخطاب في الآية مع من لم يقتل الصيد بعد فيكون معناها ان من قتل الصيد عمدا ممن لم يقتله بعد فالواجب عليه الجزاء ومن عاد الى القتل بعد مرة سابقة فهو ممن ينتقم الله منه فيكون في منطوقها دلالة على لزوم الانتقام مع العود ولم يثبت بدليل آخر

ما يقتضي الزيادة عمّا ذلك فيقتصر عليه عملاً بأصالة البراءة ولأن التفصيل في كلام قاطع الشركة ويؤيده ما رواه
الحلبي في الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام قال المحرم إذا قتل الصيد فعليه جزاؤه ويتصدق بالصيد على مسكين فإن عاد
فقتل صيداً آخر لم يكن عليه جزاء وينتقم الله منه والنقمة في الآخرة والظاهر إطلاقه في العمد بقرينة تفسير الآية
ورواه ابن أبي عمير مرسلاً عن الصادق عليه السلام قال إذا أصاب المحرم الصيد فعليه الكفارة فإن أصابه ثانياً فعليه
الكفارة أبداً إذا كان خطأ فإن أصابه متعمداً كان عليه الكفارة فإن أصابه ثانياً متعمداً فهو ممن ينتقم الله منه
وليس عليه الكفارة ورواه ابن بابويه في كتابه عن الصادق عليه السلام فإن عاد فقتل صيداً آخر متعمداً فليس عليه جزاؤه
وهو ممن ينتقم الله منه والنقمة في الآخرة ومن قوله سبحانه عفا الله عما سلف ومن عاد فينتقم الله منه ولعل
العلامة في المختلف جعل الآية بإطلاقها للثاني وجوب الفداء مع العود لعدم التنافي بين الانتقام في العود
وعدم الجزاء فيه وفي الابتداء الثابتة بقوله ومن قتله منكم متعمداً فإنه كما يتناول الابتداء يتناول العود
من غير تنافٍ وعن أصالة البراءة معارضة بالاحتياط ورواية الحلبي متروكة الظاهر لأن مقتول المحرم
حرام فكيف يسوغ التصدق به على المسكين فيحمل عليها إذا جعله غير ممتنع ويحتمل أن يكون المراد من
قوله لم يكن عليه جزاء نفي الجزاء المنفرد كما في الابتداء فلا منافاة إذ الواجب هنا الجزاء مع الانتقام
وبمثله يجاب عن حديث ابن أبي عمير قلت قد عرفت في تقرير كلامه ما يدفع جوابه ومنه يلزم اندفاع
ما ذكره في جواب الحديثين على أن كون [illegible] الحديث متروك الظاهر غير مسلّم لمعرفته من ذهاب جماعة
من الأصحاب إلى العمل بمضمونها وإن ذبح المحرم حلال إلى المحل فيسوغ التصدق به وقد اعترف هو في
المختلف بجواز ما ذكره من التأويل في كلامه لعدم سبقه إلى الفهم ثم قال وليس ببعيد من الصواب المذهب
إلى الشيخ لعموم التكرير ما دلّ الحديث عليه وقد عرفت أن خبر الواحد يخصص عموم القرآن كما هو قول
أظهر بين العلماء انتهى وفيه أنه لا تخصيص على ما قلناه لكون الخطاب على ما علم [illegible] القتل بعده
المقابلة بالعود وهو دليل على أن المراد حكم القاتل ابتداءً فقط وبقوله ومن عاد حكم العود فلا عموم
يحتاج إلى التخصيص مع أن دعوى حكم بالظهورية أولى أي وجوب التكرير بين العلماء نظراً فإنه إن أراد
بالظهورية بين علماء العامة فلا عبرة بهم عندنا وإن أراد علماء الخاصة فهو غير واضح كيف والمشهور بين
أصحابنا عدم الفدية في التكرير عمداً وهو قول أكثر القدماء كالكليني على ما يظهر منه والصدوق وغيرهما
وأكثر المتأخرين أيضاً فالأظهر ترجيح العكس وقد يستدل على التكرير بظاهر صحيحة معاوية بن عمار قلت
لأبي عبد الله عليه السلام في محرم أصاب صيداً قال عليه الكفارة قلت فإن هو عاد قال عليه كلما عاد كفارة ونحوها
حسنته عنه وترك الاستفصال قرينة العموم والجواب أنها مطلقة فيحمل على الخطأ كما دلت عليه

الروايات

الروايات السابقة ويؤيده وضوحاً ما رواه حفص الأعور عن أبي عبد الله عليه السلام قال إذا أصاب المحرم الصيد
فقولوا له هل أصبت صيداً قبل هذا فإن قال نعم فقولوا له إن الله منتقم منك فاحذر النقمة وإن قال لا فاحكموا
عليه بجزاء ذلك الصيد ونحوها من الأخبار وبذلك يحصل الجمع بينها ومع ذلك فلا ريب أن التكرار
أولى للاحتياط وموضع الخلاف العمد في الحرام والإحلال بأن تباعد الزمان فلو كان الواقع بعد قتل
الصيد مرة عمداً قتله خطأ تكررت قطعاً لعدم العمد في الثانية وكذا لو كان الواقع أولاً الخطأ
عمداً أو تكررت ذلك في إحرامين **والله عزيز** غالب على أمره **ذو انتقام** ينتقم ممن يتعدى أمره
ويرتكب نهيه مصراً على ذنبه **أحل لكم** أيها المحرمون كما يعطيه الظاهر فيكون قد بين فيها ما يحل
من الصيد على المحرم وما يحرم عليه بعد أن أطلق النهي عن الصيد في الآية السابقة **صيد البحر** ما صيد
منه وهو ما لا يعيش إلا في الماء وفي أخبارنا عن الأئمة عليهم السلام أن الذي يبيض في البر ويفرخ في
البحر كالسمك وكالبط وإن لازم الماء ومثله السرطان والسلحفاة فإنه من صيد البر ويجب على
قاتله الجزاء وجملة ما يصاد في البحر ثلاثة أصناف الحيتان والضفادع وما عداهما مما يسكن
فيه وعلى حليته صيده للمحرم جميع العلماء ومقتضى الآية عموم حل صيد البحر ويخص بالمأكول
الحلال منه على ما علم بيانه بالإجماع والأخبار سواء كان في الحل أو الحرم **وطعامه** عطفاً على ما قبله
أي وأحل لكم طعامه وهو ما يطعم من صيده فيكون الصيد السابق بالمعنى المصدري أي
الاصطياد وهنا كل ما صيد منه لأن العطف يقتضي المغايرة ويحتمل أن يراد بالأول ما صيد منها
لكن من الجديد الطري وبالطعام اليابس المقدد الذي يدخر ليطعم منه كالمعتاد من الأغذية ويؤيده
قوله **متاعاً لكم** أي أحلّه تمتيعاً حاضريكم **وللسيارة** منكم مسافريكم يتزودون بقديده كما تأكلون
جديده وقد تزود موسى الحوت في سيره إلى الخضر وبهذا المعنى وردت أخبارنا وقيل إن المراد بطعامه
ما قذفه البحر ميتاً أو نضب عنه وهو ضعيف لاعتبار الذكاة في السمك وهو إخراجه من الماء حياً
فلا يحل بدونه مطلقاً **وحرم عليكم صيد البر** أي ما صيد فيه والمعنى المصدري على ما سلف إلا أن
الظاهر الأول **ما دمتم حرماً** أي محرمين وقد تظافرت أخبارنا عن أئمتنا عليهم السلام وانعقد إجماعنا
على تحريم الصيد على المحرم بكلا المعنيين وقد وافقنا في ذلك جماعة من العامة وجمهورهم على حلية
أكل صيد البر على المحرم بما لم يصده هو بنفسه أو يصاد لأجله فلا يباح له وقال أبو حنيفة منهم
يجوز للمحرم أكل ما صاده الحلال وإن صاده لأجله إذا لم يدل أو لم يشر وكذلك ما ذبح قبل إحرامه
يحتجون عليه بما روي عن قتادة أنه اصطاد حمار وحش وهو حلال في أصحاب محرمين فقال لهم

رسول الله صلى الله عليه وسلم هل اشرتم هل اعنتم فقالوا لا فقال كلوا ما بقي من لحمه شيء قالوا معنا رجله فاخذها النبي صلى الله عليه وسلم فاكلها
ويرده ظاهر الاية لاقتضائها تحريم اكل الصيد على المحرم وانصراف اطلاق الصيد الى اكل الصيد كما هو المتبادر
منه وعدم ثبوت الرواية المذكورة فلا تخصص عموم القران قال في ك فان قلت فما يصنع ابو حنيفة
بعموم قوله صيد البر قلت قد اخذ ابو حنيفة بالمفهوم من قوله وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما لان
ظاهره انه صيد المحرمين دون صيد غيرهم لانهم المخاطبون فكانه قيل وحرم عليكم ما صدتم في البر
فيخرج منه صيد غيرهم ومصيدهم حين كانوا غير محرمين ويدل عليه قوله يا ايها الذين امنوا لا تقتلوا
الصيد وانتم حرم انتهى وللنظر فيه مجال اذ هو لا يقول بمفهوم المخالفة ولو سلم فلا يعرف ان هذا
المفهوم من اي قسم من المفهوم انتهى ما فيه انه مفهوم الصيد الاية دال على ذلك لجواز ان يكون
المراد منه تحريم قتله وهنا تحريم اكله بل هو الظاهر فان الاية حجة في العادة فتامل **واتقوا الله**
الذي اليه تحشرون فيجازي المحسن على احسانه والمسيء على اساءته في الوقت الذي لا يملك
احد فيه الضر والنفع تعميم ترهيب وترغيب **الثانية يا ايها الذين امنوا لا تحلوا شعائر الله**
جمع شعيرة فعيلة بمعنى مفعلة وعلى هذا الاكثر وقيل واحدها شعارة وكيفما كان فهي اسم ما اشعر اي
جعل شعارا سمي به اعمال الحج من مواقفه ورمي الجمار والمطاف والمشعر والمسعى وغيرها لانها علامات
الحج واعلام النسك وقيل المراد دين الله لقوله ومن يعظم شعائر الله وقيل فرائضه التي حدها للعباد
ومعنى احلالها التهاون بحرمتها وتركها على وجه الحلية وعلى ارادة العموم فالمعنى لا تجعلوا حرمات الله
حلالا ومباحا ولا العكس اي لا تتعدوا حدوده **ولا الشهر الحرام** اي بالقتال فيه او بالنسيء واختلف
في المعنى به فقيل هو رجب وقيل ذو القعدة وقيل الاشهر الحرم كلها وعبر عنها بلفظ الواحد اكتفاء
باسم الجنس نهاهم الله تعالى عن استحلالها بالقتال فيها ونحوه قال الطبرسي في البيان وهذا التحريم
ولا الهدي ما اهدي الى الكعبة جمع هدية كجدي جمع جدية السرج اي لا تستحلوه فتغصبوه اهله او لا
تحولوا بينه وبين ان يبلغ محله من الحرم **ولا القلائد** اي ذوات القلائد من الهدي المقلد بنعل
او نحوه وعطفها على الهدي للاختصاص وزيادة التوصية بها لانها اشرف الهدي كقوله تعالى وجبريل
وميكال كانه قيل والقلائد منها خصوصا او المراد القلائد انفسها جمع قلادة وهو ما قلد به الهدي من
نعل ونحوه ونهى عن التعرض لها مبالغة في النهي عن التعرض للهدي على معنى ولا تحلوا قلائدها فضلا
عن ان تحلوها كما نهى عن ابداء الزينة مبالغة في النهي عن ابداء مواقعها **ولا آمين البيت الحرام**
قاصدين لزيارته **يبتغون فضلا من ربهم ورضوانا** ان يثيبهم ويرضى عنهم فيكون المراد المسلمين

لانهم

لانهم هم الذين يبتغون ذلك لا الكافر وعلى هذا فتكون محكمة غير منسوخة ويؤيده ما قيل ان المائدة اخر القران
نزولا والجملة في موضع الحال من المستكن في امين ولا يجوز ان يكون صفة لان اسم الفاعل هنا بتقدير كونه
عاملا لا يكون موصوفا والموصوف منه لا يكون عاملا وقد يظهر من ك انه صفة ولعل العمل عنده لا
يمنع الموصوفية فتامل وقيل معناه يبتغون من الله ارباحا في تجاراتهم ورضوانا منه بزعمهم فان المشركين
كانوا يظنون في انفسهم انهم على سداد من دينهم وان الحج يقربهم الى الله فوصفهم بما يظنونه فيكون المراد
النهي عن استحلالهم ومنعهم عن حج البيت وان كانوا مشركين ويؤيده ما روي ان الاية نزلت في
الحطم بن هند البكري اتى النبي صلى الله عليه وسلم وحده وخلف خيله خارج المدينة فقال الى ما تدعو فقال الى
شهادة ان لا اله الا الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة فقال حسن الا ان لي امراء لا اقطع امرا دونهم ولعلي اسلم واتيك وخرج فمر
بسرح من المدينة فساقه وانطلق به ثم اقبل من العام القابل حاجا مع حجاج اليمامة فقد قلد هديا
وكان المسلمون والمشركون يحجون جميعا فاراد المسلمون التعرض لهم بسبب كونه بينهم فنزل فنهى المسلمين
ان يمنعوا احدا عن حج البيت بقوله لا تحلوا وعلى هذا فالاية منسوخة بما دل على المنع من دخول المشركين
المسجد الحرام او بقوله فاقتلوهم حيث وجدتموهم فيكون لم ينسخ من الاية سواها **واذا حللتم** من
احرامكم **فاصطادوا** اباح الاصطياد بعد حظره عليهم ولا يلزم انه للوجوب مطلقا وان كان بعد
النهي وان كان هنا للاباحة لانعقاد الاجماع على عدم الوجوب وقد مر غير مرة **ولا يجرمنكم** لا يحملنكم
او لا يكسبنكم وجرم بمعنى كسب ويتعدى الى المفعول الواحد مرة والى الاثنين اخرى نحو جرم ذنبا
كسبه وجرمته ذنبا كسبته اياه وقد تعدى هنا الى اثنين احدهما الضمير والاخر ان تعتدوا **شنآن**
قوم شدة بغضهم وعداوتهم للحال انهم صدوكم عام الحديبية وقرا ابن كثير وابو عمرو بكسر
الهمزة على انه شرط معترض اغنى عن جوابه تقدم لا يجرمنكم **ان تعتدوا** بالانتقام والمعنى لا يكسبنكم
بغضهم وعداوتهم الاعتداء عليهم والانتقام منهم بالحاق المكروه بهم **وتعاونوا على البر** مستانف
كلام وليس بعطف على تعتدوا ليكون في موضع النصب كذا في ك امرهم عباده بان يعين بعضهم
بعضا على البر وهو العمل بما امرهم الله **والتقوى** اي اتقاء ما نهاهم الله عنه **ولا تعاونوا على الاثم**
وهو ترك ما امرهم به **والعدوان** وهو مجاوزة ما حد الله لهم في دينهم وهو كالمؤكد للاول السابق وا
لظاهر ان النهي عن ذلك انما هو مع القصد الى التعاون لا مع وقوعه اتفاقا او المراد الاعانة على الوجه الذي
يعد عرفا انه اعانة عليه كما لو طلب الظالم سيفا من شخص لقتل مظلوم وكان يمكنه ان لا يدفعه
اليه فدفعه او طلب منه القلم لان يكتب اموالا ليغصبها فدفعه مع امكان الرد ونحو ذلك

مما يعد عرفا في المعونة لا نحو ما اذا قصد غرضا صحيحا فترتب عليه معاونة الظالم كما لو قصد بالتجارة
تحصيل النفقة الواجبة او المستحبة او الارباح فاتفق ان اخذ الظالم منه العشور فان ذلك لا يسمى
تعاونا في العرف وكذا الحج فاخذ منه في الطريق بعض المال ظلما ونحوه فلا يدخل مثل هذا في النهي ومن
هنا يظهر انه لو باع السلعة على من يحتمل ان يصرفها في غير المشروع من غير قصد ذلك لم يكن فيه حرج
كما لو باع العنب ممن يعمله خمرا او الخشب ممن يصنعه صنما فاتفق ان عمل ذلك فيه وفي الاخبار دلالة
عليه وعلى ذلك اكثر الاصحاب وبالجملة الظاهر من المتعاون على الاثم كون فعله لاجل تحصيله اما
قصدا او في العرف بحيث يصدق انه فعل لاجل حصوله وان كان في هذه الصورة لا يخلو من
القصد اليه وقد يستفاد من الاية ان المعاونة كما يعين على الحسنة توجب تعدد ثوابها بالنسبة الى
من شاركه [illegible] من غير ان ينقص صاحبها من الثواب الذي قدر له الشارع وكذا
المعاونة على الاثم توجب تعدده من غير ان ينقص صاحبها من الاثم الذي قدر له واتقوا الله ان
الله شديد العقاب امر منه تعالى بالتقوى ووعيد وتهديد لمن تعدى حدوده وتجاوز اوامره
الثالثة ان الذين كفروا ويصدون عن سبيل الله لا يريد بهذا الفعل حالا ولا استقبالا وانما يريد استمرار
الصد منهم والمنع للناس في جميع الاوقات عن طاعة الله كقولك فلان يعطي ويمنع اي هكذا صنعته
ومن ثم حسن عطفه على الماضي ونظيره قوله تعالى الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله وخبر ان
محذوف يدل عليه آخر الاية ولعل فائدة الحذف التهكم عليهم لتذهب النفس كل مذهب مما يحتمل ان ينسب
اليهم من الخذلان والعذاب والاهانة ونحوها والمسجد الحرام عطف على اسم الله واراد به المسجد
نفسه وقيل الحرم كله ويؤيده انها نزلت في الذين صدوا رسول الله صلى الله عليه وآله عن مكة عام الحديبية وحينئذ فيكون
في قوله الذي جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد المقيم والطارئ دلالة على عدم جواز بيع
دورها ولا اجارتها وبذلك احتج الشيخ في الخلاف على عدم جواز ذلك ويتبين كون المراد من المسجد
الحرام جميع الحرم بقوله سبحانه وتعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام وانما اسري به
من بيت خديجة او من شعب ابي طالب ويؤيده ما رواه عبد الله بن العاص عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال مكة
حرام وحرام بيع رباعها وحرام اجر بيوتها وفي الاستدلال نظر لعدم تعين كون المراد منها استوائهم في
نزولها واحتمال كون المراد استوائهم فيما يلزمهم من فرائض الله تعالى فيه وبمثله اجاب الشيخ في
التبيان عن الاستدلال قال واما يرده ايضا ظاهر قوله تعالى الذين اخرجوا من ديارهم في حق المهاجرين
لاقتضاء الاضافة التمليك ويحتمل ان يكون المراد انا جعلناه قبلة لصلوة الناس وغيرها

كدفن

ذي الحج

وقيل المراد كربوا في الماضي ... الان

كدفن الاموات والذبح ومناسك الحج والطواف فيه والعاكف والبادي في ذلك سواء وهو قريب مما نقله
ويؤيد هذا ما نقل ان المشركين كانوا يمنعون الناس المسلمين عن الصلوة في المسجد الحرام والطواف بالبيت
ويدعون انهم اربابه وولاته فنزلت على ان الظاهر من المسجد الحرام هو نفسه وكون المراد به الحرم غير معلوم
وكونه اريد به في الاية الاخرى بيت خديجة او شعب ابي طالب معارض بما روي عنه صلى الله عليه وآله قال بينا
انا في المسجد الحرام في الحجر عند البيت بين النائم واليقظان اذ اتاني جبرئيل بالبراق فاندفع الاستدلال
من هذه الجهة ايضا وبالجملة الاستدلال بالاية على ذلك بعيد نعم في اخبارنا ما يدل عليه [illegible]
دون حكم لقوله تعالى سواء العاكف فيه والباد وهذا لا يدل على ذلك فتامل ومن يرد فيه ترك
مفعوله ليتناول كل متناول بالحاد عدولا عن القصد ظلما يعني ان الواجب على من كان فيه ان
يضبط نفسه ويسلك طريق السداد والعدل في جميع ما يهم به ويقصده ولا يتجاوز به الى الظلم
والباء فيه للملابسة اي حال كونه ملابسا بالالحاد وملابسا بظلم ايضا فان العدول عن القصد يحتمل
ان يكون بوجه مشروع معقول لغير عدوان في بادي الراي ويجب اصل المعنى تقييده بظلم ليترتب
عليه نذقه ويحتمل كون الحال الثانية بدلا عن الاولى والمعنى على ما ذكرناه وقال الطبرسي الباء في
بالحاد زائدة تقديره ومن يرد فيه الحادا وفي بظلم للتعدية وفيه انه بعيد الحكم بزيادة الباء في الحاد
وجعلها للملابسة في بظلم ممكن ايضا اي ومن يرد فيه عدولا عن القصد حال كونه متلبسا بظلم فيرجع
الى ما تقدم ثم قال والالحاد العدول عن القصد واختلف في معناه ههنا فقيل هو الشرك وعبادة غير
الله تعالى عن قتادة كانه قال ومن يرد فيه ميلا عن الحق بان يعبد غير الله ظلما وعدوانا وهذا ايضا
يكون الباء للملابسة والحالية وقيل هو استحلال الحرام وركوب الاثام عن ابن عباس ومجاهد
وابن زيد والمراد استحلال المحرمات فيكون الركوب للاثام تفسيرا وكذلك نقل الشيخ في التبيان
عنه وقيل غير ذلك من الوجوه والذي رواه اصحابنا عن ائمتهم عليهم السلام ان كل ظلم الحاد حتى ضرب الخادم
من غير ذنب من ذلك الالحاد وروى ذلك ابن ابي عمير في الصحيح عن الصادق عليه السلام وروى ابو الصباح الكناني
قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل ومن يرد فيه بالحاد بظلم نذقه من عذاب اليم فقال كل
ظلم يظلم الرجل نفسه بمكة من سرقة او ظلم او شيء من الظلم فاني اراه الحادا الحديث ويستفاد من
ذلك ان كل ذنب يصدر عن المكلف هناك فهو كبيرة لترتب الوعيد اعني قوله نذقه من عذاب
اليم عليه بل ارادة ذلك كبيرة كذلك نعم يبقى الكلام فيه انه هل ذلك في الحرم كله او مكة فقط وا
لظاهر الثاني كما اشعرت به الاخبار وعدم ظهور كون الحرم كله بهذه المثابة مع احتماله فتنقح جواب

والاخبار غير واضحة ... في اثبات حكم خاص للاصل فتامل

بظلم ... ما كان ... عن القصد

جع

من الترطيب ومو جرنا ايضا وقد استدل بعضهم بظاهر الاية على ان من احدث في الحرم حدثا يوجب تعزيرا او حدا
فانه يعاقب زيادة على ما هو الواجب في غيره ولا يخفى بعده لظهور ان لا دلالة في الاية **واذ قال**
ابرهيم رب اجعل هذا يريد البلد او المكان **بلدا آمنا** ذا امن كقوله عيشة راضية او آمنا اهله كقولك
ليل نائم وقيل المراد به ان لا يصاد طيره ولا ينفر شجره ولا يختلى خلاه ويويده ما روى عن النبي صلعم من
دخل الحرم مستجيرا به فهو آمن من سخط الله ومن دخله من الوحش والطير كان آمنا من ان يهاج او يوذى
حتى يخرج من الحرم وعلى هذا فيمكن الاستدلال بها على هذه الاحكام ويلزم منه تحريم الصيد على الحلال ان كان
في الحرم كما هو ثابت بالاجماع بمعنى انه لا يجوز اصطياده فيه اما لو صيد في الحل وذبح هناك وادخل الحرم
مذبوحا جاز للمحل اكله في الحرم وقد تظافرت الاخبار بذلك ولو ادخله حيا وجب ارساله لدخوله الامن
وذلك ثابت باجماعنا وبذلك تظافرت الاخبار ايضا ووجه الدلالة انه تعالى استجاب دعوته وجعل حرم
مكة بدعائه عم وقبله كانت كسائر البلاد لما روى عن النبي صلعم قال ان ابرهيم حرم مكة واني حرمت المدينة
والمشهور في روايات اصحابنا ان الحرم كان امنا قبل دعوة ابرهيم عم ويويده ما روى عنه صلعم انه قال يوم فتح
مكة ان الله حرم مكة يوم خلق السموات والارض فهي حرام الى ان تقوم الساعة لم تحل لاحد قبلي ولا
لاحد بعدي ولم تحل لي الا ساعة من النهار وح فتكون الحرمة موكدة بدعائه عم وقال بعضهم كانت حراما قبل الدعوة
بوجه غير الوجه الذي صارت به حراما بعدها فالاول بمنع الله تعالى اياها من الاصطلام والانتفاك
كما لحق غيرها من البلاد وبما جعل في النفوس من تعظيمها والهيبة لها والثاني الامن من الجدب
والقحط لانه اسكنهم بواد غير ذي زرع كما اخبر به تعالى عنه في موضع اخر ولم يسئل من ابقاء ذلك
لانه كان امنا منه ذلك وقدم الاولين قوله تعالى **وارزق اهله من الثمرات** لكونه ح تاسيسا
واشتمال الدعاء على ان يجمع لهم الامن والرزق وخصب العيش فيكونوا في رغد من العيش وفي الرواية
عن الباقر عم المراد بذلك ان الثمرات تحمل اليهم من الافاق وعن الصادق عم قال هي ثمرات القلوب اي حببهم
الى الناس ليثوبوا اليهم **من آمن منهم بالله واليوم الاخر** بدل من اهله بدل البعض قصد الى التخصيص
الرزق بهم وانما خصهم لانه لما علم ان في ذريته ظالمين وانهم لا ينالون ما سال الامام لذريته بقوله
لا ينال عهدي الظالمين خص في الرزق المومنين تادبا باداب الله **قال ومن كفر** عطف على من امن
عطف التلقين كما عطف ومن ذريتي على الكاف والتقدير هنا وارزق من كفر على الاخبار الالهي
نعم بان الرزق في الحيوة الدنيا ليس مقصورا على المومنين بل يشمل الكافرين ايضا فانه قد يكون استدراجا
للمرزوق والزاما للحجة له قال التفتازاني والذي يقتضيه النظر الصائب ان يكون هذا عطفا على

محذوف

محذوف اي ارزق من امن وارزق من كفر بلفظ الخبر وهو جيد ويجوز ان يكون مبتدا تضمن معنى الشرط
فامتعه قليلا خبره والكلام في تقدير من امن منهم ارزقه من الثمرات ومن كفر فامتعه قليلا ولا
يرد ان الكفر لا يكون سببا للتمتع فلا وجه لترتبه عليه لان الكفر سبب لتقليله بان يجعله مقصورا
على حظوظ الدنيا غير متوسل به الى نيل الثواب ولذلك عطف عليه قوله **ثم اضطره الى عذاب**
النار اي الزه اليه لز المضطر لكفره وتضييعه ما متعته به من النعم وانتصاب قليلا على المصدر
او الظرفية **وبئس المصير** المخصوص بالذم محذوف وهو العذاب وقد يستدل بها على جواز
الدعاء بالرزق بل طلب الرفاهية والتوسع في المعاش وحسن الحال وطلب طيب المأكل كما
يشعر به قوله من الثمرات اذ لو كان المراد اصل القوت الذي يسد به الخلل لم يكن لذكر الثمرات
وفي الاخبار دلالة على ذلك ايضا **واذ يرفع ابرهيم القواعد من البيت واسمعيل** حكاية ماضية
اي اذكر اذ يرفع الخ والقواعد جمع قاعدة وهي الاساس والاصل لما فوقه صفة غالبة من القعود
بمعنى الثبات ومن ذلك القاعدة من الجبل ولعله مجاز من المقابل للقيام ومنه قعدك الله
بالنصب على المصدر اي اسال الله ان يقعدك اي يثبتك ورفع الاساس البناء عليها لانها اذا
بني عليها نقلت من هيئة الانخفاض الى هيئة الارتفاع وتطاولت بعد التقاصر ويجوز ان يكون
المراد بها ساقات البناء فان كل ساف قاعدة الذي يبنى عليه ويوضع فوقه ومعنى رفع القواعد
رفعها بالبناء لانه اذا رفع سافا فوق ساف فقد رفع الساقات قال الشيخ في التبيان اكثر
المفسرين ان ابرهيم واسمعيل معا رفعا القواعد وقال ابن عباس كان ابرهيم يبني واسمعيل
يناوله الحجارة ولما كان له دخل في البناء عطف عليه ويويد الاول ما في رواية الكليني عن الصادق عم
ان الله تعالى انزل ربضه امثال الارجوحة اليه الحجارة فكان ابرهيم واسمعيل يضعان الحجارة والملائكة
تناولهما ونقل الشيخ في التبيان عن شذاذ ان ابرهيم وحده رفعها وكان اسمعيل صغيرا ح ثم
قال وهو ضعيف لانه خلاف ظاهر اللفظ وخلاف اقوال المفسرين وقد اختلفت الروايات في كيفية
بناء البيت فالمروي من طرق اصحابنا رضي الله عنهم انه كان ادم عم بناه ثم عفا اثره فجدده ابرهيم عم
روى الكليني عن عمر بن عطية عن الصادق عم في حديث طويل قال فيه اما بدء هذا البيت فان الله
تبارك وتعالى قال للملائكة اني جاعل في الارض خليفة فردت الملائكة على الله فقالت اتجعل فيها
من يفسد فيها ويسفك الدماء فاعرض عنها فرات ان ذلك من سخطه فلاذت بعرشه فامر الله
ملكا من الملائكة ان يجعل بيتا في السماء السادسة يسمى الضراح بازاء عرشه فصيره لاهل السماء

يطوفون به يطوف به سبعون الف ملك كل يوم لا يعودون ويستغفرون فلما ان هبط ادم ع الى
الدنيا امره بمرمة هذا البيت وهو بازاء ذلك فصيره لادم وذريته كما صير ذلك لاهل السماء ويدل
ذلك ما في اخبارنا ان اول من حج البيت ادم ع وذلك يدل على انه كان قبل ابرهيم وذكر العياشي
باسناده عن الصادق ع قال ان الله انزل الحجر الاسود من الجنة لادم عليه السلم وكان البيت درة بيضاء
فرفعه الله الى السماء وبقي اساسه فهو حيال هذا البيت وقال يدخله كل يوم سبعون الف ملك
لا يرجعون اليه ابدا فامر الله ابرهيم واسمعيل ان يبنيا البيت على القواعد وروي ايضا ان
الله تعالى انزل البيت ياقوتة من يواقيت الجنة له بابان من زمرد شرقي وغربي وقال لادم ع
اهبطت لك ما يطاف به كما يطاف حول عرشي فتوجه اليه ادم من ارض الهند ماشيا فتلقته الملائكة
فقالوا بر حجك يا ادم لقد حججنا هذا البيت قبلك بالفي عام وحج ادم ع اربعين حجة من
ارض الهند الى مكة على رجليه وكان على ذلك الى ان رفعه الله ايام الطوفان الى السماء الرابعة
فهو البيت المعمور ثم ان الله تعالى امر ابرهيم ع ببنيانه وعرفه جبرئيل مكانه وقد يستفاد من بعض
الاخبار ان ابرهيم واسمعيل بناه وان لم يكن مبنيا قبل روي عن ابن عباس عن النبي ص في حديث
طويل قال فيه ثم لبث يعني ابرهيم عنهم اي عن اسمعيل وزوجته ما شاء الله ثم جاء بعد
ذلك واسمعيل يبري نبلا له تحت دوحة قريبا من زمزم فلما راه قام اليه وصنعا ما يصنع
الوالد بالولد ثم قال يا اسمعيل ان الله امرني بامر قال فاصنع ما امرك به ربك قال وتعينني قال
واعينك قال فان الله امرني ان ابني بيتا ههنا واشار الى اكمة مرتفعة على ما حولها قال فعند ذلك رفع
القواعد من البيت فجعل اسمعيل ياتي بالحجارة وابرهيم يبني حتى اذا ارتفع البناء جاء ابرهيم
عليه السلم بهذا الحجر فوضعه له فقام عليه وهو يبني واسمعيل يناوله الحجارة **ربنا تقبل منا** تقدير
القول اي يقولان ربنا تقبل قيل قد يستدل بهذا على ان الفعل المقرون بالاخلاص لا يجب ترتب الثواب
عليه والا لما طلباه ويجاب بان الطلب انما هو لجعل من جملة الافعال المقرونة بالاخلاص لانه لا يكفي
عن ذلك بطلب القبول هذا ويؤكد بقولهما **انك انت السميع العليم** وقرا عبد الله بالجملة القول
وهي جملة حالية اي قائلين ذلك وفي ذلك دلالة على انهما رفعا البيت للعبادة لا للسكنى وفي الاية
وفي الاية دلالة على ان الدعاء عقيب الفراغ من العبادة مرغب مندوب اليه كما فعله ابرهيم واسمعيل
وعلى هذا فيمكن استفادة استحباب التعقيب بعد الصلوة بالادعية وخصوصا الماثورة **ربنا
واجعلنا مسلمين لك** اي مخلصين لك اوجهنا من قوله اسلم وجهه لله او مستسلمين من اسلم اذا

اذا استسلم وانقاد والمراد طلب الزيادة في الاخلاص والاذعان او اجعلنا كذلك في مستقبل
اعمارنا كما جعلتنا كذلك في ماضيها بان توفقنا للطاعة وتفعل بنا الالطاف الداعية الى الثبات
على الاسلام ويجوز ان يكونا قالا ذلك تعبدا كما قال تعالى رب احكم بالحق وقرئ بصيغة الجمع
على ان المراد انفسهما وهاجر معهما او انه التثنية من مراتب الجمع **ومن ذريتنا امة مسلمة لك** عطف على سابقه
اي واجعل بعض ذريتنا اي اولادنا وانما خصا بعضهم لانه تعالى اعلم ابرهيم ان في ذريته ظالما قال
لا ينال عهدي الظالمين او لعلمه ان الحكمة الالهية لا تقتضي الاتفاق على الاخلاص والاقبال الكلي
على الله من الجميع فانه مما يشوش امر المعاش ولذا قيل لولا الحمقى لخربت الدنيا وفي تخصيص الذرية
بالدعاء لانهم احق بالشفقة والمودة او لان اولاد الانبياء اذا صلحوا صلح بهم غيرهم وتابعوهم على
الخير الا ترى المتقدمين من العلماء والكبراء اذا كانوا على السداد والصلاح تسبب ذلك لسداد
من وراءهم وقيل ان المراد امة محمد ص بدلالة قوله وابعث فيهم رسولا منهم والمروي عن الصادق ع
ان المراد من الاية بنو هاشم خاصة وفي الاية دلالة على استحباب الدعاء للذرية بالصلاح والسداد
والتقوى **وارنا مناسكنا** عرفنا ها ومن ثم لم يتعد الا الى مفعولين اي متعبداتنا فالمناسك جمع
منسك بمعنى متعبد والمراد تعريف المواضع التي يتعلق بها النسك لنفعل عندها ونقضي عبادتنا
فيها على حد ما يقتضيه توقيفنا عليها فعلى هذا المراد بها ما يعم نحو الطواف بالبيت والسعي بين
الصفا والمروة والافاضة من عرفات ونحوها من مناسك الحج روي ان جبرئيل ع ارى ابرهيم عليه السلم
المناسك كلها حتى بلغ عرفات فقال يا ابرهيم اعرفت ما اريتك من المناسك قال نعم فسميت
عرفات فلما كان يوم النحر واراد ان يزور البيت عرض له ابليس يسد عليه الطريق فامره جبرئيل ع
ان يرميه بسبع حصيات ففعل فذهب الشيطان ثم عرض له في اليوم الثاني والثالث والرابع
كل ذلك يامره جبرئيل ع برمي الحصيات والنسك في الاصل غاية العبادة شاع في الحج وافعاله وقيل
المراد مذابحنا المناسك والاول اقوى كما في البيان ويؤيد ان الذبح انما يسمى نسكا لدخوله تحت
معنى اصل النسك وهو التعبد فحمل المناسك على جميع افعال الحج اولى قال صح حدثني مناسككم
وتب علينا ارجع علينا بالرحمة والمغفرة او المراد الاستتابة لذريتهما الملحقة على طلبها لشدة
الاتصال والعلقة بالذرية مع التخصيص وقالا ذلك انقطاعا اليه تعالى او تعبدا ليقتدى به فيه
قال الشيخ في التبيان وهذا الذي نعتمده ويحتمل ان يكون المراد طلب التوبة من ترك ما الاولى فعله
بالنسبة اليها كترك المندوبات والاشتغال بالمباحات على ما قيل ان حسنات الابرار سيئات المقربين

لان المراد التشبيه عليهما من الصغاير كقول المعتزلة او الكباير كقول غيرهم فان الادلة العقلية قد دلت على ان
الانبياء معصومون منزهون عن الكباير والصغاير وليس في المقام ما يوجب البسط اكثر من ذلك بل
يطلب من محله **انك انت التواب** القابل للتوبة من عظائم الذنوب او المراد الكثير القبول للتوبة
مرة بعد اخرى **الرحيم** بعباده المنعم عليهم بالنعم العظام وتكفير السيئات والاثام وفي ذلك تشجيع في
البيان وفي الاية دلالة على انه يحسن الدعاء بما يعلم الداعي انه كائن لا محالة لانهما علما انهما لا يقارفان
الذنوب والاثام ولا يفارقان الدين والاسلام اللهم جنبنا عن عظيم الذنوب ولا تفضحنا بعيوبنا انك
الكريم الساتر للعيوب انك ولي الحسنات وغافر السيئات **كتاب الجهاد**

كتاب الجهاد

والايات المتعلقة به على انواع **الاول** في وجوبه وفيه ايات **الاولى كتب عليكم القتال** وفرض عليكم
الجهاد في سبيل الله تعالى كان النبي صلى الله عليه وآله غير ماذون في القتال مدة اقامته بمكة فلما هاجر اذن في قتال من قاتله
من المشركين ثم اذن في قتال المشركين عامة **وهو كره لكم** شاق عليكم تكرهونه كراهة طباع
من حيث ان الانسان خلق على ان يحب السهولة والحياة والامور المستلذة وفرض الجهاد ينافي ذلك
او المعنى انه كره لكم قبل الامر والتكليف به لان المومن لا يكره ما كتبه الله وفرض عليه لان ذلك ينافي
الاسلام والمعنى انه شاق على النفس وهكذا سائر التكاليف وكيف لا والتكليف الزام ما فيه
كلفة ومشقة وانما خص القتال بالذكر لان الحيوة اعظم ما يميل اليه الطباع فبذلها ليس بهين وهو
مصدر وقع خبرا للمبالغة او انه فعل بمعنى مفعول كالخبز بمعنى المخبوز او مجاز كانهم اكرهوا عليه
لشدته وعظم مشقته كقوله تعالى حملته امه كرها ووضعته كرها **وعسى ان تكرهوا شيئا** في الحال بالنظر
الى مقتضى الطبع **وهو خير لكم** في المال لما فيه من المصالح المتعلقة به كما تكرهون الجهاد لما فيه من
من المخاطرة بالقتل مع ان فيه احدى الحسنيين لكم اما الظفر والغنيمة مع ثواب المجاهدين واما الشهادة
والجنة في الحال كما هو المشهور في اجر الشهداء **وعسى ان تحبوا شيئا** كترك الجهاد مثلا **وهو شر لكم**
لتفويتكم المنافع المترتبة عليه وكذا الكلام في جميع التكاليف والعبادات المقربة الى الله والمناهي
المبعدة عنه المهلكة ولعله ذكر عسى للتنبيه على انه قد يظهر لهم وجه المصلحة في بعض التكاليف كما يقول
العدلية بالنسبة الى حسن بعض الاشياء ضرورة او نظرا او قبحها كذلك اولان النفس اذا ارتاضت وتوطنت
انعكس الامر عليها **والله يعلم** مصالحكم ومنافعكم **وانتم لا تعلمون** ذلك لقلة تدبركم وكثرة
ميلكم الى مقتضى النفس وفي الاية دلالة على وجوب الجهاد قال الطبرسي في البيان اجمع المفسرون
الا عطا على ان هذه الاية دالة على وجوب الجهاد وفرضه وقد نقل عن عطا ان ذلك كان واجبا على الصحابة

ولم

ولم يجب على غيرهم وقوله شاذ عند الاجماع ويبطله ان التخصيص يحتاج الى دليل والاحكام الواردة في
القران وان وردت على الخطاب الا ان التكليف بها شامل للامة الى يوم القيمة نعم لو كان هناك دليل
يدل على الاختصاص وجب الوقوف معه وهو غير ثابت هنا وفي الكلام في الوجوب المستفاد منها
هل هو على الكفاية بل انعقد الاجماع عليه وهو الذي اوجب حمل الاية عليه والا فاطلاق الوجوب
ينصرف الى العين واخذ بعضهم بظاهر ذلك فاوجبه عينا وهو نادر مع تقدم الاجماع عليه وتاخره
عنه وفيها ايضا دلالة على ان الاحكام تابعة للمصالح وان خفيت كما اعترف به من خالفنا فانهم على
قولهم بنفي الحسن والقبح العقليين وانما يتم على قول العدلية الذاهبين الى ان الاحكام تابعة للمصالح
الثابتة في الافعال وان حسنها وقبحها لذلك لكنه قد يظهر للمكلف وقد يكون خفيا والشرع انما كشف عن
ذلك لا انه مثبت كما يعلم تفصيله من محله **الثانية وقاتلوا في سبيل الله** جاهدوا لاعلاء كلمته
واعزاز دينه **الذين يقاتلونكم** اي الكفار مطلقا فانهم بصدد قتال المسلمين وعلى قصده او المراد
المقاتلون لهم فهم في حكم المقاتلين قاتلوا او لم يقاتلوا او المراد الذين حاربوا المسلمين من قبل لما قيل ان
سبب النزول صلح الحديبية وذلك ان رسول الله صلى الله عليه وآله لما خرج هو واصحابه في العام الذي ارادوا فيه
العمرة فصدهم المشركون عن البيت الحرام فنحروا الهدي بالحديبية وصالحهم المشركون على ان
يرجع من عامه ويعود في العام القابل فيخلوا له مكة ثلثة ايام فرجع لعمرة القضاء وخاف المسلمون
ان لا يفي لهم المشركون ويقاتلوهم في الحرم والشهر الحرام وكرهوا ذلك فنزلت او معناه الذين يناصبونكم
القتال ويتوقع منهم ذلك دون غيرهم من المشايخ والصبيان والرهبان والنساء فانهم لا يجوز قتلهم
ولا تعتدوا بابتداء القتال وقد كان ذلك في اول الامر لقلة المسلمين ولكون الصلاح في استعمال
الرفق واللين فلما قوى الاسلام وكثر الجمع واقام من اقام منهم على الشرك بعد ظهور المعجزات حصل
الياس من اسلامهم فامروا بالقتال على الاطلاق او بمفاجاتهم قبل الدعاء الى الاسلام باظهار الشهادتين
والتزام احكام المسلمين او بقتال من نهيتم عن قتله كالنساء والصبيان او بقتال المعاهد ونحوه
والاحكام اجماعية واستفادة ذلك من الاية بعيدة بل متخارج **ان الله لا يحب المعتدين** فلا يوصل
اليهم الثواب ولا التعظيم كما في غيرهم ممن يحبهم وقد يستدل بظاهرها على تحريم الظلم والعدوان
وعلى وجوب المقاتلة مع المحارب الذي يقاتل الانسان على نفسه وماله وعدم جواز مقاتلة من لم يحارب
وترك القتال وجميع ذلك مذكور في كتب الفروع **الثالثة يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه** اي
من الشهر بدل اشتمال اي يسئلونك عن القتال في الشهر الحرام والسائلون هم المشركون على جهة التعيير والتعييب

[illegible] والمشهور بين العلماء على الكفاية م

في البقرة

في البقرة

على المسلمين فيما صدر منهم من استحلال القتال في شهر رجب فقد روي انه صلعم بعث عبد الله بن جحش ابن عمته
على سرية في جمادى الآخرة قبل بدر بشهرين ليترصد عير قريش فيهم عمرو بن عبد الله الحضرمي وثلثة
معه فقتلوه وأسروا اثنين واستاقوا العير وفيها تجارة الطائف وكان ذلك غرة رجب وهم
يظنونه من جمادى فقالت قريش استحل محمد الشهر الحرام شهرا يامن فيه الخائف ويبذعر فيه الناس الى
معايشهم وشق على اصحاب السرية وقالوا ما نبرح حتى تنزل توبتنا ووقف رسول الله صلعم
العير والاسارى وابى ان ياخذ من ذلك شيئا فنزلت فعندها اخذ رسول الله العير فعزل
منها الخمس فكان اول الخمس وقسم الباقي بين اصحاب السرية فكانت اول غنيمة في الاسلام وقيل ان
السائلين هم المسلمون ليعلموا الحكم **قل قتال فيه كبير** اي ذنب كبير واثم عظيم فظاهرها
تحريم القتال في الشهر الحرام ومن ثم ذهب جماعة الى انها منسوخة بقوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم
من باب نسخ الخاص بالعام وهؤلاء يذهبون الى ان تحريم القتال في الاشهر الحرم غير باق الى الآن بل
منسوخ بهذه الآية وفيه نظر فانا لا نسلم دلالتها على تحريم القتال في الشهر الحرام على العموم اذ قتال
نكرة في سياق الاثبات فلا تعم وانما هي مطلقة في ذلك ونحن نعمل به بالنسبة الى من لا يقاتل ويرى
لحرمته دون من لا يكون بهذه المثابة ومن ثم نخصص الآيات المنافية بهذه الصورة فان التخصيص
خير من النسخ وبالجملة مع بقاء بعض الاحكام لا وجه للنسخ بل يتعين التخصيص **وصد عن سبيل الله**
صرف ومنع عن الاسلام او عما يوصل العبد الى الله تعالى من الطاعات **وكفر به** اي بالله **والمسجد الحرام**
عطف على الضمير المجرور والقول بضعفه من دون اعادة الجار بعيد لوروده في اللغة العربية كثيرا وقراءة
حمزة من السبعة قوله تساءلون به والارحام بالجر عطفا عليه وقيل هو على ارادة المضاف اي وصد عن
المسجد الحرام كقوله اكل امرئ تحسبين امرأ ونار توقد بالليل نارا وفيه بعد لان حذف المضاف وابقاء
المضاف اليه مجرورا مع كون المقدر المعطوف عليه قليل بل غير معلوم الوقوع وما ذكر من التمثيل غير
مطابق ورجح في الكشاف عطفه على سبيل الله وانكره نظرا الى ان قوله وكفر به عطف على قوله وصد عن سبيل
الله وهو مانع من العطف اذ لا يتقدم العطف على الموصول على العطف على الصلة وحاصله انه يلزم الفصل
بين صلة المصدر وبين المصدر بالاجنبي الذي هو قوله وكفر به وقد يجاب بان الصد عن سبيل الله والكفر
به كالشيء الواحد في المعنى فكأنه لا فصل وبان التقديم لفرط العناية مثل ولم يكن له كفوا احد كان
حق الكلام ولم يكن احد كفوا له **واخراج اهله منه** اهل المسجد وهم النبي والمؤمنون وانما جعلهم اهلا
له اذ كانوا هم القائمين بحقوق المسجد كقوله تعالى وكانوا احق بها واهلها **اكبر عند الله** مما فعلته السرية

خطأ

خطأ وبناء على الظن وهو خبر عن كل الاشياء الاربعة المعدودة من كبائر قريش وافعل من يستوي فيه
الواحد والجمع والمذكر والمؤنث **والفتنة** وهي ما ارتكبه المشركون من الشرك بالله فانه فتنة في
الدين **اكبر من القتل** لان الفتنة تفضي الى القتل في الدنيا والى استحقاق العذاب الاليم في الآخرة
فيصح ان الفتنة اكبر من القتل فضلا عن ذلك القتل الذي صدر من المسلمين للحضرمي في الشهر الحرام
ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم اخبار عن دوام عداوة الكفار لهم واصرارهم
عليها فانهم لا ينفكون عنها حتى يردوهم عن دينهم **ان استطاعوا** استبعاد لاستطاعتهم كقول
الواثق بقوته ان ظفرت بي فلا تبق علي وفيها ايذان بانهم لا يردونهم **ومن يرتدد منكم عن دينه**
فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم اي صارت باطلة كأن لم تكن ولم ينتفعوا بها
في الدنيا لبطلان ما تخيلوه وفوات ما للاسلام من الفوائد الدنيوية **والآخرة**[2] لسقوط الثواب
يوم القيمة **واولئك اصحاب النار هم فيها خالدون** كسائر الكفرة وفيها دلالة على ان الارتداد
انما يحبط العمل مع الموت على الردة ومعتقد اصحابنا بالموافاة فانهم شرطوها في ثبوت الايمان والكفر
حصول الموافاة فالايمان لا يكون ايمانا الا اذا مات المؤمن عليه والكفر لا يكون كفرا الا اذا مات
الكافر عليه فلو رجع الى الايمان وتاب مما صدر عنه لم يكن عمله محبطا وبيانه ان من كان مؤمنا ثم
ارتد والعياذ بالله فلو كان ذلك الايمان الظاهري ايمانا في الحقيقة لكان قد استحق عليه الثواب
فاما ان يبقى الاستحقاق وهو محال واما ان يكون الطاري مزيلا للسابق بالدفع او لحق اللاحق
بالرفع لان الدفع اسهل من الرفع وايضا شرطوا بان الطاري دفع السابق فلو علل زوال السابق
بطريان الطاري لزم الدور وتعين ان الايمان لا يكون ايمانا الا اذا مات عليه وعلى هذا اصحابنا
وهو المشهور من مذهبهم ثم ينقل عن الشيخ انه ابطل الحج بالارتداد وضعفه الاصحاب وحمل ما وقع
من الحباط بالارتداد مطلقا يكون مقيدا بالموت كما وقع في هذه الآية حملا للمطلق على المقيد والى
ذلك تذهب الشافعية ايضا واطلق الحنفية ابطال العمل بالارتداد وان رجع وظاهر الآية حجة عليهم
وخصوصا مع قولهم بالمفهوم كما هو مذهبهم ويتفرع على ذلك فروع كثيرة منها انه لو توضأ ثم ارتد
ثم عاد الى الايمان لم يجب عليه تجديد الطهارة ان اعتبرنا في الاحباط الموت على الردة والا فلا وهذا
ويقتضي الآية[2] قبول توبة الفطري لوجوب قتله المانع من وجوب قبول توبته وهو ضعيف
لانه لا يخرج عن درجة التكليف بالعبادات والايمان ويستحيل التكليف من دون قبول التوبة والا لكان
تكليفا بالمحال والاصح القول بقبول توبته الا صحة عبادته واثابته عليها واستحقاق الجنة بها في الآخرة

[2] والآخرة

[2] قبول توبة المرتد مطلقا سواء كان ارتداده عن فطرة او عن ملة هو مذهب اكثر اصحابنا وقد ظهر من بعضهم عدم

ان قصد ام

وعدم سقوط بعض الاحكام مثل القتل عنه لدليل شرعي ابدا في عدم القبول ومن هنا يظهر ان القول بالنجاسة
التوبة بعيد اذ لا معنى لنجاسته مع القول بصحة عبادته المشروطة بالطهارة الا ان يخص ذلك بالبدن الغير
وبالنسبة الى غيره من ظاهره وفيه بعد وابعد منه حمل الآية والاخبار على المرتد الملي نظرا الى انها وردت في اول
الاسلام ولم يعهد هناك مسلم فطري فيكون الاحكام مخصوصة بهم لان المناط ظاهر اللفظ دون خصوص
السبب فانه لا دخل له في التخصيص عند المحققين وخلو الاخبار عن ذلك دليل سقوطه ثم انه قد تكرر ورود
كثير من القرآن العزيز الاحباط والتكفير كقوله تعالى ان تجتنبوا كباير ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم لئن
اشركت ليحبطن عملك ونحوهما وتظافرت الاخبار به كما روى ان شرب الخمر يحبط كذا وكذا وان كذا
وكذا وان الصلوة تكفر ذنب كذا وكذا الى غير ذلك ومقتضى ذلك انهما صحيحان واقعان ولا شك ان ليس
المراد من احباط العمل هو ابطال نفس العمل لان العمل شيء كلما وجد فنى وزال واعدام المعدوم محال
فقال المثبتون للاحباط والتكفير بمعنى ان عقاب الردة الحادثة يزيل ثواب الايمان السابق اما
بشرط الموازنة كما هو مذهب جماعة او لا بشرطها كما هو مذهب اخرين ولكن الاصحاب اجمعوا على بطلان
الاحباط والتكفير بهذا المعنى وقد استدل المحقق الطوسي في التجريد على بطلانه بدليل عقلي ونقلي اما
النقلي فقوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره والايفاء بوعده واجب
وظاهر ان الاحباط ينافيه واما العقلي فلان الاحباط يستلزم الظلم فان من اطاع واساء حال
كونهما متساويين بمنزلة من لم يفعلهما ولو زاد احدهما كان بمنزلة من لم يفعل الاخر وهو ظلم يستحيل
صدوره عنه تعالى وعلى هذا فلا بد من التاويل في الآي والاخبار الواردة بهما ويظهر من الطبرسي ان الاحباط
الباطل الذي لا يجوز هو ان يستحق المكلف الثواب على عمل من الاعمال الصالحة ثم يسقط ذلك باستحقاق
لمعصيته والذي وقع في الآيات والاخبار يراد به عدم وقوعه على الوجه المعتبر من الشارع الذي يستحق
بفعله الثواب قال في قوله تعالى اولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والاخرة معناه انها صارت
بمنزلة ما لم يكن لايقاعهم اياها على خلاف الوجه الذي يستحق عليه الثواب وليس المراد انهم استحقوا على
اعمالهم الثواب ثم انحبط لانه قد دل الدليل على ان الاحباط على هذا الوجه لا يجوز انتهى واعترض عليه
بانه لا معنى لوقوع الفعل على وجه يستحق فاعله الثواب والمدح الا الاتيان به على هذا الوجه المامور
به شرعا بمعنى الاتيان به مع جميع الشرائط المعتبرة في صحة الفعل وقد فرض الاتيان به على هذا الوجه
ثم ارتد ومنع هذا الاتيان في جميع الصور الذي اطلق عليه الاحباط بعيد ويمكن ان يجاب بانا لا نسلم
الاتيان به على هذا الوجه كيف واستحقاق الثواب عندنا مشروط بالموافاة الحالة الموت (؟) فيكون

محبة

[هامش: والحج كذا او كذا]
[هامش: وكذا تنير الوجه من المعاصي ... [illegible] على احد الوجهين]

محبة موقوفة على ذلك ويكون ارتداده في ثاني الحال ومن ثم كاشفا عن عدم صحة الاعمال الواقعة حال الايمان
وعدم ترتب الثواب عليها اذ المراد بعدم الصحة سوى عدم ترتب الثواب عليه لكن هذا لا يجري فيما
اذا كان الاحباط لبعض الاعمال البدنية بالبعض مثل كون شرب الخمر يحبط كذا والزنا يحبط كذا
والصلوة تكفر ذنب كذا ونحوهما مما لا يحصى ويمكن حمل الاحباط الباطل على انه لا يكون القبيح القليل
محبطا العبادة الكثيرة وبالعكس حتى ان الانسان لو فعل جميع العبادات الحقة بتمامها ثم فعل ذنبا
بطل ذلك بالكلية واستحق به العقاب الدائم وبالعكس فان الظاهر البطلان وان ذهب اليه بعض
المعتزلة ويكون الاجماع منهم على بطلان ذلك والآي والاخبار يحمل على ما لا يصل الى هذا الحد ولا
يلزم من ذلك القول بالموازنة كما يذهب اليه بعضهم فانه باطل فتامل فيه ويمكن ان يراد بالاحباط
الوارد في كتابه تعالى هو ان المرتد اذا اتى بالردة فتلك الردة عمل محبط لانه يمكنه ان ياتي بدلها
بعمل يستحق ثوابا فمعنى حبط عمله انه اتى بعمل ليس فيه فايدة بل مضرة عظيمة وقد استدل المحقق الطوسي
على بطلان الاحباط بان من اتى بالايمان والعمل الصالح استحق الثواب الدائم فاذا كفر بعده استحق
العقاب الدائم ولا يجوز وجودهما جميعا ولا اندفاع احدهما بالاخر اذ ليس دفع الباقي ببطلان
الطارئ اولى من اندفاع الطارئ لعدم الباقي ثم قال والمحققون انه يجب عليه ثواب المطيع وعقاب
العاصي وفيه نظر فان احباط الايمان بالكفر وبالعكس صريح القرآن كما في الآية التي نحن فيها ومن ثم
اشترط اصحابنا في بطلان العمل الموافاة الى الكفر والا تم وفي هذه الصورة استحقاق الثواب على العمل
الذي وقع قبل ظهور الكاشف عن عدم الاستحقاق بالموت وكذا الكلام في العكس كما مر فان موته على
الايمان موجب لاستحقاق الثواب على ما عمل من الطاعة بعد الكفر السابق ولعل غرضه من الدليل نفي
ما ذكره من حيث عدم استحقاق الثواب والعقاب وهو باطل عندنا فان الآيات تشهد بالاستحقاق
كقوله جزاء بما كانوا يعملون ذلك بما كسبت ايديهم ونحوها ولعل مراده من عدم الاستحقاق عقلا عدم
استحقاقه شرعا ايضا فانهم يجعلون العقل مستقلا في الاحكام بدون الشرع ولان القايل بالاستحقاق
العقلي لم يرد به عقلا فقط من غير شرع بل نقول ان العقل يحكم به والشرع موافق له كما نطقت به الآيات
وهبا انه لا استحقاق للثواب كما قالوا بناء على ان التفضل منه تعالى بالنسبة الى العبد وان العبادات
منه شكر على نعمه السابقة فهو كاجير اخذ الاجرة قبل العمل كما قال في غير هذا الموضع فاي معنى للعقاب
بغير استحقاق اذ هو ظلم صريح تحاشى عنه حول كبريائه وقد التزمت الاشاعرة هذا الظلم
بالنسبة اليه تعالى وجوزوا ادخال الشيطان وساير الكفرة المتمردة الذين لم يطيعوا اصلا في الجنة

[هامش: والدليل الاتي على بطلان ... [illegible]]
[هامش: والتحقيق ... [illegible]]
[هامش: الموت علية]
[هامش: ف]
[هامش: الاقرين ... [illegible]]

في البقرة

وجميع الانبياء الذين لم يعصوه طرفة عين النار نعوذ بالله من هذا الاعتقاد الكاسد والدين الفاسد **الرابعة**
واقتلوهم حيث ثقفتموهم حيث وجدتموهم في حل او حرم واصل الثقف الحذق في ادراك الشيء علما او عملا
فهو يتضمن معنى الغلبة ومن ثم استعمل فيهما قال فاما تثقفوني فاقتلوني فمن يثقف فليس الى
خلود اوجب في الاية السابقة على هذه قتال الكفار بشرط اقدامهم على القتال وفي هذه الاية اوجب
قتالهم حيث وجدوا وادركوا في الحل والحرم سواء قاتلوا او لم يقاتلوا **واخرجوهم من حيث اخرجوكم**
اي من مكة وقد فعل ذلك بمن لم يسلم منهم يوم الفتح من المشركين واستدل بها الفقهاء على عدم جواز امكان
المشركين مكة بل عموم الحكم في جزيرة العرب ايضا فقالوا لا يجوز اسكانهم فيها لقوله عم لا يجتمع في جزيرة
العرب دينان وقوله عم لاخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب ولا اترك فيها الا مسلما والمراد
بالاخراج تكليفهم الخروج قهرا او تخويفهم وتشديد الامر عليهم حتى يضطروا الى الخروج **والفتنة اشد**
من القتل اي المحنة والبلاء الذي ينزل بالانسان يتعذب به ويفتتن كالاخراج من وطنه اشد من القتل
لان الانسان يعناه عند تعطل العوام تعبها وتألم النفس بها وقيل ان معناه شركهم في الحرم وصدهم اياكم
عنه اشد من قتلكم اياهم فانهم كانوا يستعظمون القتل في الحرم ويعيبون به المسلمين فقيل الشرك
الذي هم عليه اعظم منه **ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه** اي لا تفاتحوهم بالقتال وهتك
حرمة المسجد الحرام ومقتضى المفهوم انهم اذا ابتدؤا بالقتال هناك جاز المقاتلة معهم مكافاة على فعلهم حيث
لم يحفظوا الحرم حرمته وقد صرح به قوله **فان قاتلوكم فاقتلوهم** فلا تبالوا بقتالهم لانهم الذين هتكوا
حرمته وقرا حمزة والكسائي ولا تقتلوهم حتى يقتلوكم فان قتلوكم والمعنى حتى يقتلوا بعضكم فان
وقوع القتل في بعضهم بمثابة وقوعه فيهم يقال قتلتنا بنو فلان وانما قتلوا بعضهم وكان مقتضى الظاهر ان يقول
ثم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم لما انها على وجوب قتالهم ولو كانوا في المسجد الحرام **فان انتهوا**
استنفوا عن الشرك والقتال **فان الله غفور رحيم** يغفر لهم ما قد سلف من ذنوبهم وفيه دلالة
على ان الاسلام يجب ما قبله كقوله ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف قال الطبرسي في البيان وفيه دلالة
على قبول التوبة من القتل عمدا لان الشرك الذي هو اعظم منه تقبل التوبة عنه فالقتل بالطريق الاولى ولا
يخفى ما فيه لان هذا مبني على ان المراد من الفتنة الشرك وقد عرفت احتمال غيره احتمالا مساويا
سلمناه لكن القتل حق الناس وهو لا يسقط بالتوبة على ما قيل بخلاف الشرك فانه حق تعالى فيسقط
بالتوبة ولا يلزم من اسقاط حقه تعالى بها اسقاط حق الغير بها ايضا اللهم الا ان يريد قبول التوبة بعد
الخروج عن حق المقتول الخروج عن حق الناس ويبقى حقه تعالى يسقط بالتوبة والظاهر انه اراده ذلك

وعلى هذا

وعلى هذا فادرهم الآيات بخلوده في النار كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها محمول
بغير التائب مع ان الخلود فيه محمول على المكث الطويل كما سيجيء التنبيه عليه ان شاء الله تعالى **وقاتلوهم**
حتى لا تكون فتنة اي شرك بالله وهو بيان لغاية وجوب القتال ودلالة محمولة على الغالب فان
قتالهم لا يزيل الكفر رأسا لانه الغالب الا انه لان من قتل منهم فقد زال كفره ومن لم يقتل منهم كان يخاف من
الثبات على كفره **ويكون الدين لله** خالصا ليس للشيطان فيه نصيب والمراد حتى لا يبقى الكفر
ويظهر الاسلام على الاديان كلها **فان انتهوا** عن الكفر **فلا عدوان الا على الظالمين** اي فلا
تعتدوا على المنتهين لان مقاتلة المنتهين عدوان وظلم ووضع قوله الا على الظالمين موضع على
المنتهين من باب وضع العلة موضع الحكم او فلا تظلموا الا الظالمين غير المنتهين سمي جزاء الظالمين لمين
ظلما للمشاكلة كقوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه او المراد انكم ان تعرضتم لهم بعد انتهائهم
كنتم ظالمين ويسلط عليكم من يعدو عليكم والفاء الاولى للتعقيب والثانية للجزاء وفي الاية
دلالة على انه لا يجوز القتل والسبي وغيرهما من اقسام العدوان بعد الدخول في الاسلام **الشهر**
الحرام بالشهر الحرام قاتلهم المشركون عام الحديبية في شهر ذي القعدة سنة ست واتفق
خروجهم لعمرة القضاء في ذلك الشهر ايضا سنة سبع وكرهوا القتال فيه فقيل لهم هذا الشهر
بذلك وهتكه بهتكه فلا تبالوا في قتالهم **والحرمات قصاص** احتجاج عليه اي كل حرمة وهو
ما يجب ان يحافظ عليها يجري فيها القصاص فمن هتك حرمة اي حرمة كانت اقتص منه بان
تهتك له حرمة ولما هتكوا حرمة شهركم بالصد فافعلوا بهم مثله وادخلوا عليهم عنوة واقتلوهم
ان قاتلوكم او المراد ان القتل في الشهر الحرام حرام والحرام لا يجوز من المسلمين الا قصاصا **فمن**
اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم اي جازوه بظلمه وافعلوا به مثل ما فعل والتأكيد للجناية
وظلم بل عدل لا انه سمي به للمشاكلة كما في قوله وجزاء سيئة سيئة مثلها **واتقوا الله** باجتناب
المعاصي فلا تظلموا وتمنعوا عن المجازاة ولا تعتدوا فيها عن المثل والعدل **واعلموا ان الله**
مع المتقين فيحرسهم ويصلح شانهم واصل مع المصاحبة في المكان او الزمان وفي الاية دلالة
على وجوب تسليم النفس وعدم المجازاة والقصاص وعلى وجوب الرد ممن غصب شيئا او اتلفه على
وجه الضمان مثلا او قيمة وعلى ان الغاصب اذا لم يرد الحق المغصوب على صاحبه جاز ان يأخذ
بقدر ما غصب منه بل المعروف ان اخذه خفية ان امكن لم اخذه كذلك او جهرا من غير رضاه مع
امتناعه عن الدفع كما قاله الفقهاء لكن على طريق المقاصة والاطلاق يقتضي عدم الفرق بين

عام الحديبية

ان يمكن من اثباته عند الحاكم اولا ولا فرق في ذلك بين المال وغيره من الحقوق فيجري لاهل عيثه ايضا من
غير اذن الحاكم ولا اثباته عنده وكذا القصاص الا ان يكون جرحا لا يجري فيه القصاص او ضربا لا
يمكن حفظ المثل فيه او نحو ذلك لا يجوز التكلم به كالرمي بالزنا مثلا وح فيرفعه الى الحاكم ليقتص
منه بالتعزير ونحوه وتفاصيل ذلك تعلم من الفقه وقد كثرت الايات الواردة في القران بوجوب
الجهاد وفيما ذكرناه كفاية **الثاني** في شرائط وجوبه وفيه ايات **الاولى ليس على**
الضعفاء وهم الذين في ابدانهم ضعف في اصل الخلقة او بهم مرض **ولا على المرضى** وهم اصحاب
العلل المانعة من الخروج ويدخل فيه اصحاب والعرج والزمانة وكل من كان معذورا بمرض يمنعه
من التمكن من المحاربة **ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون** اي ليس معهم نفقة الخروج
وآلة السفر واستدل به على عدم وجوب الجهاد كما هو المشهور بين الاصحاب وظ ابن الجنيد وجوبه
عليه وهو بعيد **حرج** ضيق وجناح في التاخير عن الجهاد **اذا نصحوا لله ورسوله** بان
يخلصوا اعمالهم من الغش ويطيعوهما في السر والعلانية كما يفعل الموالي الناصح او يعاونوا
عليه قولا وفعلا يعود على الاسلام بالقوة وعلى المسلمين بالصلاح شرط في جواز القعود
النصح لله ولرسوله ليحترزوا به عن القعود للارجاف واثارة الفتن ويدفعوا على اصلاح
مهامهم وعلى عيالهم دخل فيه طاعة الله ورسوله وموافقة السر والعلن كما يفعل الموالي الناصح بصاحبه
ما على المحسنين من سبيل اي ليس عليهم جناح ولا الى معاتبتهم سبيل ووضع المحسنين
موضع الضمير للدلالة على انهم منخرطون في سلك المحسنين غير معاتبين لذلك وقيل انه عام في
كل محسن **والله غفور رحيم** لهم او للمسيء فكيف من هو محسن ففي الاية دلالة على عدم وجوب
الجهاد على هؤلاء المذكورين وقد يستدل بها على عدم وجوبه على المراة لدخولها في الضعفاء و
كذا الصبي غير البالغ ولا المجنون ولا خلاف في ذلك بين اصحابنا ثم لو عرض المرض بعد الخروج
الى الجهاد بعد التقاء الزحفين ففي سقوطه والحالة هذه خلاف بين اصحابنا ولكن المشهور
بينهم السقوط لعموم الاية فان المرض قد يكون في الابتداء وقد يعرض في الاثناء والاية تشملها
وقال ابن الجنيد لو خرج فاصابه المرض قبل بلوغه الحرب كان له الرجوع فان كان نال ذلك وا
لزحفان تقاتلا لم يكن له الرجوع لظ قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره الاية ويجاب عنه
بانها لا تنافي ما نقوله فان الحرام تولية الدبر مع التحرز لا مع العجز وظاهر نفي الحرج عن الضعفاء
يقتضي انه لو كان الضعيف موسرا لم يجب عليه اقامة غيره مقامه واليه ذهب جماعة من الاصحاب

العمى ح

واوجب

واوجب اخرون الاقامة نظرا الى عموم الامر بالجهاد وهو فعل يقبل النيابة فاذا تعذرت المباشرة وجبت
الاستنابة تحصيلا لما اوجبه الشارع ويدفعه ان الخاص مقدم في العمل على العام ثم لو احتيج الى
الاستنابة بان عجز القائمون عن الدفع وجب لعموم الحاجة **ولا على الذين اذا ما اتوك لتحملهم**
عطف على الضعفاء اي ولا حرج على الذين اذا جاءوك يسألونك مركبا او كسوة فيخرجون معك الى الجهاد
اذ ليس معهم من الاموال والظهر ما يحملهم للخروج في سبيل الله **قلت لا اجد ما احملكم عليه** حال
من كاف اتوك باضمار قد اي اذا ما اتوك قائلا لا اجد ما احملكم عليه **تولوا** جواب اذا ويجوز
ان يكون الحال واقعا بين الشرط والجزاء كالاعتراض ويحتمل ان يكون بدلا من اتوك او حالا قال
واعينهم تفيض من الدمع من للبيان وهو مع المجرور في محل النصب على التمييز من تفيض بمعنى
تسيل والمعنى يفيض دمعها وهو ابلغ منه لدلالته على ان العين صارت دمعا فياضا **حزنا**
نصب على العلة او المصدر المنصوب الذي دل عليه ما قبله ويجوز على الحال **الا يجدوا** اي لئلا او على
ان لا يجدوا متعلق بحزنا او بتفيض **ما ينفقون** في خروجهم الى الغزو وقيل ان الاية نزلت في
البكائين وهم سبعة نفر من الانصار وقيل نزلت في سبعة نفر من قبائل شتى اتوا النبي فقالوا
احملنا على الخفاف المرقوعة والنعال المخصوفة وقيل كانوا من مزينة وقيل كانوا سبعة من فقراء
الانصار فلما بكوا حمل عثمان منهم رجلين والعباس رجلين ويامين ثلثة وفي الاية دلالة على انه
يجب في الجهاد زيادة على النفقة في السفر وجود الراحلة لحاجته اليها سواء كانت المسافة قصيرة
او طويلة فان الاحتياج قد يتحقق مع كل منهما واعتبر الشيخ في وجوب الراحلة مسافة القصر
وهو بعيد **انما السبيل على الذين يستاذنونك وهم اغنياء** واجدون الاهبة والمراد انهم يستاذنوك
في التخلف فالملام مع غناهم وتمكنهم من الجهاد **رضوا بان يكونوا مع الخوالف** جمع خالفة وهم
النساء والصبيان ومن لا حراك بهم وقد يقال للخالفة للذي لا خير فيه والجملة استيناف لبيان
ما هو السبب لاستيذانهم من غير عذر وهو رضاهم بالدناءة والانتظام في جملة الخوالف
ايثارا للدعة **وطبع الله على قلوبهم** حتى غفلوا عن وخامة العاقبة **فهم لا يعلمون** مغبة
ذلك **الثانية يا ايها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم** اي يقربون اليكم من الكفار امر تعالى
بقتال الاقرب منهم فالاقرب فلا يجوز التخطي عنه الى الابعد بمقتضى الاية الا ان تدعو ضرورة الى الاخر
وقيل ان هذا قبل الامر بقتال المشركين كافة ثم نسخ وفيه ضعف لعدم الحكم في الاية والغرض
منها الترتيب في القتال فيكون هذه الاية اخص من الاية المشتملة على الامر بالقتال فلا تنافي

في التخلف

ولان قتال الابعد مع وجود الاقرب يودي الى الضرر ربما منعهم ذلك عن المضي في جهتهم ولان
الاشتغال عنه بالبعيد يوجب تمكنه من انتهاز الفرصة بالمسلمين لاشتغالهم عنه والحكم مخصوص
بما اذا لم يكن الابعد اشد خطرا واعظم ضررا من الاقرب والا كان الابتداء بقتاله اولى ومن
ثم قاتل النبي صلى الله عليه وآله الحارث بن ابي ضرار لما بلغه انه يجمع له وكان بينه وبينه عدو اقرب منه وفتح
مكة قبل حرب هوازن وكذا لو كان الاقرب مهادنا قال الطبرسي في البيان وفي هذا دلالة
على انه يجب على كل اهل ثغر الدفاع عن انفسهم اذا خافوا على بيضة الاسلام وان لم يكن هناك
امام عادل ولعل وجه الدلالة اطلاق الامر بالقتال من غير تقييد **وليجدوا فيكم غلظة** شدة
وصبرا على القتال وقرئ بفتح الغين وضمها وهما لغتان فيها **واعلموا ان الله مع المتقين** فيحرسهم
وينصرهم ومن كان الله ناصره في الحرب لم يغلبه احد فاما اذا نصره بالحجة في غير الحرب فانه يجوز
ان يغلب في الحرب بضرب من المحنة وشدة التكليف **الثالثة يا ايها النبي حرض المؤمنين على**
القتال بالغ في حثهم عليه واصله الحرض وهو ان ينهكه المرض حتى يشفى على الموت وقرئ حرص من الحرص
ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وان يكن منكم مائة يغلبوا الفا من الذين كفروا
والكلام شرط لكنه بمعنى الامر بمصابرة الواحد للعشرة والوعد بانهم ان صبروا غلبوا بعون الله
وتاييده وعلى هذا فلا يعترض بانه يلزم منه ان لا يغلب قط مائتان من الكفار عشرين من المؤمنين
والواقع خلافه لان وجه الغلبة على تقدير تسليم وقوعها فقدان الشرط وهو الصبر **بانهم قوم**
لا يفقهون بسبب ان الكفار جهلوا بالله واليوم الآخر لا يثبتون ثبات المؤمنين ورجاء
الثواب وعلى الدرجات ان قَتلوا او قُتلوا ولا يستحقون من الله الا الهوان والخذلان
والحكم وجوب ثبات العشرين للمائتين والمائة للالف كان في مبدأ الاسلام فشق على المسلمين
ذلك وبعد مدة نسخ عنهم بقوله **الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا** يثقل عليكم المصابرة
والمراد ضعف البدن وقيل ضعف البصيرة وقرئ بالفتح والضم معا وهما لغتان **فان يكن منكم**
مائة صابرة يغلبوا مائتين وان يكن منكم الف يغلبوا الفين باذن الله وهو خبر في الصورة
امر في المعنى كما تقدم وقيل ان سبب النسخ انهم في الاول كان فيهم قلة فامروا بذلك ثم لما كثروا
خفف عنهم ومقتضى الآية وجوب ثبات الجمع لمثليه كالعشرة للعشرين والمائة للمائتين ونحوهما
فلو زاد الكفار على الضعف لم يجب الثبات وهل يلزم من ذلك وجوب الواحد للاثنين قيل نعم
واليه ذهب جماعة من الاصحاب ويؤيده من الاخبار رواية الحسن بن صالح عن ابي عبد الله عليه السلام قال

كان

كان يقول من فر من رجلين في القتال من الزحف فقد فر ومن فر من ثلثة فلم يفر وذهب آخرون
الى جواز الانصراف على ذلك التقدير نظرا الى ان المراد ان جماعة المسلمين اذا كانوا على النصف من
المشركين بلا زيادة وجب الثبات فان الهيئة الاجتماعية لها دخل في المقاومة ولا يلزم من
ذلك وجوب ثبات الواحد للاثنين فينتفي بالاصل السالم عن المعارض ويجاب عن الرواية
بانها محمولة على ما اذا كان الواحد في سرية او جيش **والله مع الصابرين** بالنصر والمعونة
فكيف لا يكونون غالبين **الرابعة يا ايها الذين آمنوا اذا لقيتم الذين كفروا زحفا** حال اي
كثيرا بحيث يرى لكثرتهم كانهم يزحفون وهو مصدر زحف الصبي اذا دب على مقعده قليلا
قليلا سمي به وجمع على زحوف وانتصابه على الحال من المفعول ويحتمل من الفاعل والمفعول
معا اي اذا لقيتموهم متزاحفين يدبون اليكم وتدبون اليهم **فلا تولوهم الادبار** بالانهزام
قيل انها منسوخة والظاهر انها محكمة مخصوصة بما تقدم من كون الكفار على الضعف او اقل فيكون
تحريم الفرار في هاتين الصورتين فلو زادوا على الضعف جاز عملا بما تقدم من التخفيف
ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال مائلا اليه حرفا او طرفا ومنه التحرف في طلب
الرزق وهو الميل الى جهة يظن فيها انها امكن للقتال والمراد هنا الكر بعد الفر وتغرير
العدو بانه يخيل اليه انه منهزم عنه ثم يعطف عليه فانه من مكايد الحرب وقيل اصلاح لامة
حربه او طلب ماء او مكان علف او ماكول لجوع او يكون الشمس او الريح في مقابلته ويتاذى
بهما او يرتفع عنهما بطاء او نحو ذلك **او متحيزا الى فئة** او منحازا الى فئة اخرى من المسلمين يستنجد
بها في القتال وهل يعتبر كون الفئة قريبة او صالحة للاستنجاد الظاهر لا عملا بالعموم نعم لو كانت
بعيدة على وجه يخرج عن كونه مقاتلا عادة فالظاهر عدم الجواز وانتصاب متحرفا ومتحيزا على
الحالية ولا عمل لحرف الاستثناء فيه وقيل على الاستثناء من المولين اي الا رجلا منهم متحرفا او متحيزا
فقد باء بغضب من الله وماواه جهنم وبئس المصير وعيد عظيم على الفرار من الزحف
ومن ثم عدوه من الكبائر التي لا تزول الا بالتوبة بان يظهر الندم على ما فعل والعزم على ان لا يعود
الى مثله وظاهرها تحريم الفرار من الزحف على العموم ورواه اصحابنا عن الصادقين وقيل انما
كان ذلك يوم بدر وهو ضعيف وقيل ان الآية غير مخصوصة بالضعف فان الآية على عمومها ولكنها
مخصوصة باهل بدر والحاضرين معه في الحرب دون غيرهم من المؤمنين وهو بعيد ولان العبرة بعموم
اللفظ لا بخصوص السبب **الثالث** في احكام متعددة وفيه آيات **الاولى اذا لقيتم الذين**

كنز وا حال المضاربة والمقاتلة **فضرب الرقاب** منصوب على المصدرية واصله اضربوا الرقاب ضربا فحذف الفعل
وقدم المصدر فانيب منابه مضافا الى المفعول وفيه اختصار مع اعطائه معنى التوكيد لانك تذكر المصدر
وتدل على الفعل بالنصبة التي فيه ومقتضى كلامه وجوب القتل اذا اخذوا حال المحاربة والمقاتلة وعليه اصحابنا
اجمع وفي اخبارهم دلالة على ذلك وسيجيء والمراد بضرب الرقاب القتل على اي وجه حصل لا ان الواجب ان تضرب
الرقبة فقط دون غيرها من الاعضاء ومن ثم كان الامام مخيرا في قتله بين ان يضرب رقبته وبين ان
يقطع الايدي والارجل ويتركه حتى ينزف بالدم ويموت وسيجيء ما يدل عليه ولعل في التعبير عن القتل
بذلك لما في هذه العبارة من الغلظة والشدة ما ليس في لفظ القتل اذ فيه تصوير القتل باشنع صورة
والحكم مخصوص بعدم اسلامهم فلو اسلموا والحالة هذه لم يجز قتلهم ولعل في الاية اشارة اليه **حتى
اذا اثخنتموهم** اكثرتم قتلهم واغلظتموه من الشيء الثخين وهو الغليظ والمراد عجزهم عن المقاتلة
والاستظهار عليهم وحصول الظفر بهم من المسلمين **فشدوا الوثاق** فاسروهم واحفظوهم والوثاق
بالكسر والفتح اسم لما يوثق به **فاما منا بعد واما فداء** اي فاما تمنون عليهم منا بعد الاسر وتطلقونهم
من غير فداء واما تفدون فداء على مال يدفعه الاسير ويخلص به رقبته من العبودية وتطلقونهم
فانتصابهما بفعلين مضمرين ومقتضى كلامه التخيير بين الامرين بعد مقتضى الحرب واثبت اصحابنا
الاسترقاق ايضا فخيروا بين الثلثة لقيام الدليل عليه من خارج ولا يجوز القتل في هذه الصورة
لعدم ما يدل عليه وجوزه الشافعية وحكموا بان الامام يتخير بين اربعة امور القتل والاسترقاق
والمن والفداء وهو غير واضح الوجه مع كون التفصيل في الاية قاطع الشركة وقالت الحنفية ليس للامام
المن والفداء وانما يتخير بين القتل والاسترقاق مستدلين عليه بان قوله تعالى اقتلوا المشركين
حيث وجدتموهم ورد بعد قوله فاما منا بعد واما فداء لان اية المن نزلت بمكة واية القتل نزلت
بالمدينة في اخر سورة نزلت وهي براءة فيكون ناسخا ويرده ان النسخ خلاف الاصل اقصى ما فيه
ورود العام والخاص واذا تعارضا خصص العام بالخاص وعمل بالعام في غير صورة الخاص وعمل
بالخاص في صورته ويؤكده رد قولهم ما رووه ان النبي صلى الله عليه وآله من على ابي عزة الجمحي وعلى اثال الحنفي
وفادى رجلا برجلين من المشركين يوم بدر ويؤكد ما قلناه من الاحكام ما رواه الشيخ عن طلحة
بن زيد قال سمعت اباعبدالله يقول كان ابي يقول ان للحرب حكمين اذا كانت قائمة لم تضع
اوزارها ولم يثخن اهلها فكل اسير اخذ في تلك الحال فان الامام فيه بالخيار ان شاء ضرب عنقه
وان شاء قطع يده ورجله من خلاف وتركه يتشحط في دمه حتى يموت الى ان قال والحكم الاخر اذا

وضعت

وضعت الحرب اوزارها واثخن اهلها فكل اسير اخذ على تلك الحال وكان في ايديهم فالامام فيه بالخيار
ان شاء من عليهم وان شاء فاداهم انفسهم وان شاء استعبدهم فصاروا عبيدا والتخيير بين الامور الثلث
ثابت ولو اسلموا والشيخ قوى سقوط الاسترقاق في هذه الصورة ولم يعتبر فاسق فانه حيث
يجوز كون الاسير ممن يصح اقراره على دينه بان يكون له كتاب او شبهة كتاب حتى لو كان من عبدة
الاوثان المشهور انه نظرا الى عموم ما دل على جواز استرقاق الكافر من غير تفصيل وقال
الشيخ بالاول نظرا الى انه لا يجوز اقراره بالجزية فلا يجوز اقراره بالاسترقاق وفي الملازمة منع ظاهر
حتى تضع الحرب اوزارها الاثقال واثقالها التي لا يقوم الحرب الا بها كالسلاح والكراع اي
ينقضي الحرب فلم يبق الا مسلم ومسالم وقيل المراد اثامها اي حتى تضع اهل الحرب شركهم ومعاصيهم
بان يسلموا والظاهر كونها غاية المن والفداء وقيل للمجموع بمعنى ان هذه الاحكام جارية فيهم
حتى لا يكون من المشركين حرب بزوال شوكتهم وانطماس دينهم **الثانية يا ايها الذين
امنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات** من دار الكفر اليكم **فامتحنوهن** فاختبروهن ليغلب على
ظنكم موافقة قلوبهن السنتهن في الايمان الذي ادعينه قيل كان اختبارهن ان تستحلف بالله انها
ما خرجت من بغض زوجها ولا رغبة في ارض ولا التماس دنيا وانما خرجت حبا لله ولرسوله
ودين الاسلام **الله اعلم بايمانهن** منكم فانه المطلع على الضماير وانتم لا تتجاوزون الظاهر
وان استحلفتموهن ورزتم احوالهن **فان علمتموهن مؤمنات** العلم الذي تبلغه طاقتكم وبحكم
تحصيله وهو الظن الغالب بالحلف وظهور الامارات على صدقهن في دعوى الاسلام **فلا ترجعوهن
الى الكفار** فلا تردوهن الى ازواجهن المشركين والحق لاصحاب الشافعي عدم جواز الرد من يكون
مستضعفا لا يؤمن عليه الفتنة بخلاف من يكون له عشيرة تحميه من الافتتان فانه يجوز رده
اذا وقع الصلح على رد الرجال **لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن** والتكرير للمبالغة والمطابقة
او ان الاول لبيان انفساخ حكم الزوجية والثاني لمنع الاستيناف بوجه من الوجوه ومقتضاها
انفساخ النكاح بمجرد اسلامها من غير توقف على طلاق ولكن لاصحابنا في ذلك تفصيل وهو
ان الاسلام ان كان قبل الدخول انفسخ في الحال وان كان بعده توقف استقراره على انقضاء
العدة فلو اسلم في اثنائها فهو احق بها **واتوهم ما انفقوا** واعطوا ازواجهن ما دفعوا اليهن من
المهور خاصة قيل لما وقع صلح الحديبية جرى على ان من جاءنا منكم رددناه ومن جاءكم منا رددتموه
الينا وكتبوا كتابا وختموه فجاءت سبيعة بنت الحارث الاسلمية مسلمة والنبي صلى الله عليه وآله بالحديبية

فابلد زوجها فقال يا محمد اردد علي زوجتي فانك قد شرطت لنا ان ترد علينا من اتاك منا فنزلت الاية
بيانا لان الشرط انما كان في الرجال لا النساء ومقتضى الاية عموم رد ما انفق لكن العلماء خصوه
بالمهر نظرا الى انه بدل عن البضع الذي حيل بينه وبينها بخلاف ما عدا المهر من النفقة والهبة
فانه ليس بهذه المثابة وقد وافقنا على رد المهر الشافعي في احد قوليه وانكر رده في قوله الاخر
وهو قول اكثر العامة محتجين بان بضع المراة ليس يدخل في الامان ومن ثم لو عقد الرجل
الامان لنفسه دخل فيه امواله دون زوجته فلا يجب رد بدله والجواب انه قياس في
مقابلة النص فلا يكون مسموعا خصوصا مع فعل النبي صلى الله عليه وآله الدال على اعتبار النص في العموم
والعلية فانه صلى الله عليه وآله رد مهر بنت حارث مسلمة في صلح الحديبية وادعاء النسخ باطل لا وجه له
وظاهر الاية يقتضي الدفع الى الزوج لو قدم وطلبه فعلى هذا لو جاء ابوها او جدها او اخوها
او عمها او احد نسائها لم يدفع المهر اليه ولا نعلم في ذلك خلافا واطلاق الاية يقتضي دفع
المهر من اي نوع كان وخصه اصحابنا بغير المحرم كالخمر وشبهه فلا يدفع اليه لعدم اعتباره عندنا
فلا يتعلق الامر بدفعه ولا بقيمته وان كانت قبضته حال كفرها ولو كان لم يدفع اليها شيئا
لم يكن له شيء اجماعا والمخاطب بالدفع هم المسلمون فيجب من بيت المال لانه من المصالح العامة
ولا جناح عليكم لا اثم ولا حرج عليكم ايها المسلمون **ان تنكحوهن** فان الاسلام حال بينهن
وبين ازواجهن الكفار وهذا في غير المدخول بها او في المدخول بها مع انقضاء العدة وفي اخبارنا
ما يدل على ذلك روى الشيخ عن السكوني عن جعفر عن ابيه عليه السلام عن علي عليه السلام ان امراة مجوسية اسلمت
قبل زوجها قال علي عليه السلام انسلم قال لا ففرق بينهما ثم قال ان اسلمت قبل انقضاء عدتها فهي امراتك
وان انقضت عدتها قبل ان تسلم فانت خاطب من الخطاب وابو حنيفة لا يرى العدة على المهاجرة
مطلقا اذا بقي زوجها حربيا ويبيح نكاحها الا ان تكون حاملا وفيه ان اشتراط العدة مع الحمل
يقتضي اشتراطها مع الدخول **اذا آتيتموهن اجورهن** اي مهورهن شرط ايتاء المهر في جواز نكاحهن
ايذانا بان ما اعطى ازواجهن لا يقوم مقام المهر وانه لا بد من الصداق **ولا تمسكوا بعصم الكوافر**
جمع كافرة والعصم جمع عصمة وهو ما يعتصم به من عقد وسبب يعني اياكم واياهن ولا يكن بينكم
وبينهن عصمة ولا علقة زوجية وفيها دلالة على انه لا يجوز العقد على الكافرة سواء كانت ذمية
او حربية او عابدة وثن وعلى كل حال دائما كان العقد او منقطعا لانه عام في جميع ذلك وليس
لاحد ان يخص الاية بعابدة الوثن لان السبب في نزولها ما تقرر في الاصول ان العبرة بعموم اللفظ
رحمهم

لا بخصوص

كما بالكرم

بخصوص السبب **واسألوا ما انفقتم** من مهور نسائكم اذا صارت الى دار الحرب ولحقت بالكفار بمهور
نسائهم على ما تقدم شرحه كما يسألونكم مهور نسائهم اذا هاجرن اليكم وهو قوله **وليسألوا ما انفقوا**
من مهور نسائهم على ما تقدم شرحه **ذلكم حكم الله** يعني به جميع ما ذكر في الاية **يحكم بينكم** استئناف
او حال من الحكم على حذف الضمير العائد اليه اي يحكمه الله او جعل الحكم حاكما على المبالغة **والله**
عليم بجميع الاشياء **حكيم** فيما يفعل ويامركم به قيل كان في صدر الاسلام تكون المسلمة تحت
الكافر والكافرة تحت المسلم فنسخت بهذه الاية في ذلك الشيخ في ت والمفسرون على ان الحكم في هذه الاية
منسوخ وعندنا انها غير منسوخة وفيها دلالة على المنع من تزوج المسلم اليهودية والنصرانية لا
كافرتان فالاية عامة في المنع من التمسك بعصم الكوافر ولا تخصصها الا بدليل **الثالثة قاتلوا**
الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر اي الذين لا يعترفون بتوحيد الله ولا يقرون بالبعث
والنشور وهذا يدل على صحة ما ذهب اليه اصحابنا من انه لا يجوز ان يكون من جملة الكفار من هو
عارف بالله وان اقر باللسان نعم يكون معتقدا لذلك لا عن علم فان الاية صريحة في ان اهل
الكتاب الذين يؤخذ منهم الجزية لا يؤمنون بالله واليوم الآخر ومن قال انهم يجوز ان يكونوا
عارفين بالله قال ان الاية خرجت مخرج الذم لهم لانهم بمنزلة من لا يقر به في عظم الجرم
كما انهم بمنزلة المشركين في عبادة الله بالكفر **ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله** اي موسى وعيسى
عليهما السلام الذي يزعمون وجوب متابعته فانه قد اخبر برسالة محمد صلى الله عليه وآله ونحا النبي نحو ذلك ويحتمل
ان يكون المراد ما ثبت تحريمه بالكتاب والسنة كالخمر والخنزير ونحوهما **ولا يدينون دين الحق**
اي لا يعتقدون صحة دين الاسلام الذي هو الحق الثابت الذي هو الناسخ لسائر الاديان ومبطلها
وفيه دلالة على ان دين اليهودية والنصرانية غير الحق اما لانها نسخت فالكون عليها بعد النسخ باطل
غير حق واما لان التورية التي معهم متغيرة مبدلة ليست التي نزلت من الله لقوله يحرفون
الكلم عن مواضعه **من الذين اوتوا الكتاب** بيان للذين لا يؤمنون وهم اليهود والنصارى
وادخل العلماء فيهم المجوس لقوله صلى الله عليه وآله سنوا بهم سنة اهل الكتاب فحكمهم حكمهم **حتى يعطوا**
الجزية عن يد غاية وجوب القتال والجزية فعلة من جزى يجزي اذا قضى ما عليه والمراد بها
هنا العطية المقدرة عليهم لاقامتهم بدار الاسلام تؤخذ منهم كل عام سميت جزية لانها
طائفة مما على اهل الذمة ان يجزوه اي يقضوه او لانهم يجزون بها من منّ عليهم بالاعفاء
عن القتل **عن يد** حال من الضمير المرفوع اي عن يدهم بمعنى مسلمين بايديهم غير باعثين لها مع

نما

غيرهم ثالثًا عنهم في الدفع اذا قدر واعلم ومن ثم منع الذمي من التوكيل فيه مع القدرة او عن غني
ولذا قيل لا تؤخذ من الفقير ذهب اليه جماعة من الاصحاب او عن يد قاهرة عليهم بمعنى
عاجزين اذلاء او عن انعام عليهم فان ابقاءهم بالجزية من غير قتل ولا استرقاق نعمة
عظيمة ويجوز ان تكون حالا من الجزية بمعنى نقدا مسلمة من يد الى يد كما يقال باع يدا بيد
واما قوله **وهم صاغرون** فمعناه انه لا بد مع اخذ الجزية من الحاق الصغار بهم والسبب فيه
ان طبع العاقل ينفر عن تحمل الذل فاذا امهل الكافر مدة وهو يشاهد عز الاسلام وذل الكفر
ويسمع الدلائل فالظاهر ان مجموع ذلك يحمله على الانتقال الى الاسلام وقد فسروا الصغار
بتفسيرات فقيل الصغار هو التزام الجزية على ما يحكم به الامام من غير ان تكون مقدرة وا
لتزام احكامنا وجريانها عليهم قاله وقيل الناس من تابعه وهو قول الشيخ في الخلاف وقال في
المبسوط الصغار المذكور في الاية هو التزام احكامنا وجريانها عليهم قال وقيل الناس من قال
الصغار ان تؤخذ الجزية منه قائما والمسلم جالس وقال ابن ادريس اختلفت المفسرون في
الصغار والاظهر انه التزام الامام بما يكون معه ذليلا صاغرا خائفا احكامنا عليهم واجراؤها
وان لا تقدر الجزية فيوطن نفسه عليها بل تكون بحسب ما يراه الامام مما يكون معه ذليلا واذا لم
تقدر الجزية صار خائفا فلا يزال كذلك غير موطن نفسه على شيء فحينئذ يتحقق الصغار الذي
هو الذل وذهب شيخنا المفيد الى ان الصغار هو ان يأخذهم الامام بما لا يطيقون حتى يسلموا
ويؤيده ما رواه الكليني في الحسن عن زرارة قلت لابي عبد الله عليه السلام ما حد الجزية على اهل الكتاب
وهل عليهم في ذلك شيء موظف لا ينبغي ان يجوز الى غيره فقال ذلك الى الامام يأخذ من كل انسان
منهم ما شاء على قدر ما يطيق انما هم قوم فدوا انفسهم من ان يستعبدوا او يقتلوا فالجزية تؤخذ
منهم على قدر ما يطيقون له ان يأخذهم به حتى يسلموا فان الله تعالى قال حتى يعطوا الجزية عن يد
وهم صاغرون وكيف يكون صاغرا وهو لا يكترث لما يؤخذ منه حتى لا يجد ذلا لما اخذ منه فيألم
لذلك فيسلم الحديث ومقتضاه ان الصغار ان يأخذهم بما لا يطيقون حتى يسلموا وقال
الشافعي هو ان يطأطئ رأسه عند التسليم فيأخذ المستوفي بلحيته ويضرب في لهازمه
وظاهر الاية تخصيص الجزية باهل الكتاب من بين اصناف الكفار وان من عداهم من الكفار
لا تقبل منهم الجزية بل اما الاسلام او السبي والقتل وعليه اصحابنا ووافقهم الشافعي وقال
ابو حنيفة تقبل من جميع الكفار الا العرب وقال احمد تقبل من جميع الكفار الا عبدة الاوثان

من العرب وقال مالك انها تقبل من جميع الاشركين الا مشركي قريش لانهم ارتدوا وهو اقوى الضعيفة فظاهر
الاية يدفعها مع عموم قوله فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وفي اخبارنا ما يدل على ذلك ايضا
مع ان الفرق بين اهل الكتاب وغيرهم ثابت لما في اهل الكتاب من الاقرار بالايمان بالتوحيد
والتصديق ببعض الانبياء وان لم يكونوا عارفين في الحقيقة بخلاف غيرهم ثم ان الظاهر من
الكتاب التورية والانجيل فعلى هذا لو كان غير اليهود والنصارى والمجوس فانهم لا يقرون
بالجزية وان كان لهم كتاب كصحف ابرهيم وصحف ادم وادريس وزبور داود وعلى هذا
اصحابنا وهو احد قولي الشافعي وفي الاخر انهم يقرون بالجزية وهو قول جماعة من العامة
محتجين بظاهر الاية فانهم اهل الكتاب ولان المجوس يقرون بالجزية ولم يثبت لهم كتاب
بل شبهة كتاب فاقرار هؤلاء مع ثبوت الكتاب لهم حقيقة اولى والجواب ما تقدم ان اللام
في الكتاب للعهد والمراد التورية والانجيل لانه المتبادر عند الاطلاق بخلاف ما عداهما فانها
ليست كتبا منزلة على ما قيل وانما هي وحي ولو سلم انها منزلة فهي قد اشتملت على مواعظ
لا غير وليس فيها احكام مشروعة فلم يكن لها حرمة الكتب المنزلة وعن الثاني انهم ملحقون
باهل الكتاب لقوله صلى الله عليه وآله سنوا بهم سنة اهل الكتاب لا انهم داخلون في الاية حقيقة وبما ذكرنا
كفاية للمستبصر ولتفصيل احكام الجزية بحث يطول فليطلب من محله **الرابعة وان جنحوا
للسلم** مالوا اليه ومنه الجناح وقد يعدى باللام والى والسلم الصلح والاستسلام **فاجنح لها** وعاهد
معهم وتأنيث الضمير لحمل السلم على نقيضها وهو الحرب في ذلك **وتوكل على الله** ولا تخف من ابطانهم
خداعا فيه فان الله يعصمك من مكرهم ويحيقه بهم **انه هو السميع** لاقوالهم **العليم** بنياتهم وفي
الاية دلالة على جواز الهدنة وهي المهادنة على ترك الحرب ووضع القتال مدة معينة لغرض
وغير غرض قيل هي مخصوصة باهل الكتاب لاتصالها بقصتهم وقيل عامة منسوخة بقوله
اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم والحق انها غير منسوخة ولزومها عندنا منوط برأي الامام
فما يرى فيه المصلحة يفعله مع الكفار المحاربين وما خلا عن المصلحة لا يجوز فيه ذلك كما لو كان
في المسلمين قوة وفي المشركين ضعف ويخشى قوتهم واجتماعهم ان لم يبادرهم بالقتال فانه
لا يجوز له مهادنتهم والحالة هذه لوجود الضرر على المسلمين قال في المنتهى ولا نعلم فيه خلافا
ولو كانت الحاجة تدعو الى المهادنة لضعف المسلمين عن المقاومة جاز ان يهادنهم الى ان يقوى
المسلمون ولا يتعين في ذلك وقت بل يجوز ولو الى عشر سنين لما رواه الجمهور عن مروان

وسوى بن عمر ان النبي صلى صالح سهيل بن عمرو على وضع القتال عشر سنين ولا يجوز الزيادة عليها اما
لو كان في المسلمين قوة ولكن المصلحة اقتضت المهادنة فانه لم يجز اكثر من سنة اجماعا كذا في المنتهى واستدل
عليه بقوله فاذا انسلخ الاشهر الحرم وهي عامة الا ما خصه الدليل ويجوز المهادنة اربعة اشهر فما
دونه اجماعا لقوله تعالى براءة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم من المشركين فسيحوا في الارض اربعة
اشهر حيث امر ان يقال للمشركين سيحوا في الارض امنين هذه المدة اما ما بينهما ففيه خلاف بين
العلماء ويمكن ترجيح العدم نظرا الى ظاهر قوله فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين الاية
دلت على قتلهم بكل حال خرج قدر الاربعة بالاية السابقة فيبقى ما عداه على عموم القتل واحتج
المجوز بان المدة قصرت عن اقل الجزية فجاز العقد فيها كالاربعة وهو قياس غير ظاهر الوجه
فكانه مردود وتفصيل ذلك يطلب من محله الخامسة يا ايها الذين امنوا اذا ضربتم في
سبيل الله سافرتم وذهبتم للغزو فتبينوا فاطلبوا بيان الامر وثباته ولا تعجلوا فيه ليظهر لكم
من يستحق القتل ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام لمن حياكم بتحية الاسلام وقرا نافع وابن
عباس وحمزة السلم بغير الف اي الاستسلام والانقياد فلم يقاتلكم مظهرا انه من اهل ملتكم
لست مؤمنا على الحقيقة وانما فعلت ذلك خوفا من القتل وقرئ مؤمنا بالفتح اي مبذولا لك
الامان تبتغون عرض الحيوة الدنيا تطلبون ماله الذي هو حطام الدنيا فانه عرض الفناء
لم يلبث وهو سريع النفاد فعند الله مغانم كثيرة تغنيكم عن قتل امثاله لاخذ ماله كذلك كنتم
من قبل اي اول ما دخلتم في الاسلام وتفوهتم بكلمتي الشهادة فحصنتم بها دماءكم واولادكم
من غير ان يعلم مواطاة قلوبكم السنتكم فمن الله عليكم بالاشتهار بالايمان والاستقامة في
الدين او انكم في اول الامر حدث فيكم ميل ضعيف باسباب ضعيفة الى الاسلام فمن الله عليكم
بتقوية ذلك الميل وتزايد نور الايمان فكذا هؤلاء قد حدث لهم ميل ضعيف الى الاسلام بسبب
هذا الخوف فتبينوا وافعلوا بالداخلين في الاسلام كما فعل الله بكم حال دخولكم فيه ولا
تبادروا الى قتلهم ان الله كان بما تعملون خبيرا روي ان سرية لرسول الله صلى غزت اهل
فدك فهربوا وبقي مرداس بن نهيك ثقة بالاسلام فلما راى الخيل الجاء غنمه الى عاقول من
الجبل وصعد فلما تلاحقوا كبروا كبر ونزل وقال لا اله الا الله محمد رسول الله السلام
عليكم فقتله اسامة واستاق غنمه فنزلت وقرا رسول الله صلى على اسامة فحلف انه لا يقتل
رجلا قال لا اله الا الله وفي الاية دلالة على قبول الايمان ممن تلفظ بالشهادة من غير تعرض لم

بكونه

بكونه فاسقا عن اكراه او عن قصد بل على تحريم القول بانه ليس بمؤمن وعلى ان كلمة الشهادة تحقن
مال الرجل ودمه على اي وجه حصلت وقال اكثر الفقهاء لو قال اليهودي او النصراني انا مؤمن
او مسلم لا يحكم باسلامه لانه يعتقد ان الايمان والاسلام هو دينه ولو قال لا اله الا الله محمد
رسول الله فلا يحصل الجزم باسلامه لان منهم من يقول انه رسول العرب وحدهم ومنهم
من يقول ان محمدا الذي هو الرسول الحق منتظر بعده نعم اذا اعترف بان الدين الذي كان
عليه باطل وان النبي الذي هو موجود بين المسلمين حق وقد يستفاد منها لزوم الاخذ بظاهر
الحال من غير تجسس وتفحص عن كونه موافقا للواقع اولا وقد ورد بالنهي عن التجسس
الكتاب والسنة بل الاجماع ايضا وظاهر الامر بالتبيين وتكراره في الاية مرتين تعظيم
للامر وتنبيه على عدم الجراءة في الامور التي يترتب عليها ضرر الغير وعدم السرعة فيها فلا اقدام
عليها الا بعد التثبت والتروي والانكشاف حقيقة الامر مهما امكن ويستفاد منها ايضا
ان المؤمن لا يخرج عن الايمان بمثل تلك الفعلة وهو صريح في عدم اعتبار العمل في الايمان
كما هو القول الصحيح قال ... وفيه دليل على صحة ايمان المكره وان المجتهد قد يخطئ وان
خطاءه مغتفر قلت الدلالة على ذلك غير واضحة فان ظاهر الاية لا يدل على كونه مكرها نعم
سوق الكلام يدل على انه لو لم يكن مؤمنا لقتل فكان لا يظن بعدم القتل لا ايمانه ولكون مثله
مكرها غير معلوم مع ان ظاهر قوله تعالى القى اليكم السلم من غير اكراه لا معه فاين الدلالة
عليه على ان الصحة يراد بها موافقة الامر وكون المكره بهذه المثابة غير معلوم الا ان يراد بالصحة
لازمها وهو كونه حاقنا للدم وما له فتامل وكون القاتل في هذه الصورة مجتهدا غير معلوم
لكن هذا يتمشى على اصولهم من كون ظن الصحابي مستندا الى الاجتهاد فتامل السادسة ان في النساء
الذين توفيهم الملئكة يحتمل الماضي والمضارع بحذف احدى التائين ويؤيد الاول قراءة توف نتهم
والثاني توفيهم مضارع توفيت والمتوفي على الحقيقة هو الله تعالى لانه الفاعل لكل شيء الا
ان الرئيس المفوض اليه هذا العمل ملك الموت وساير الملئكة اعوانه وعلى هذا فالتوفي
قد تستند الحالة تارة اليه والى الملئكة والى ملك الموت وما يفعله الملئكة وملك الموت يجوز
ان يضاف اليه تعالى اذا فعلوه بامره ظالمي انفسهم حال من المفعول لعدم افادة الاضافة
التعظيم تعريفا اي في حال ظلمهم انفسهم بالعصيان بسبب ترك الهجرة الواجبة وموافقة
الكفار باظهار عدم الايمان قيل نزلت في جماعة من اهل مكة اسلموا ولم يهاجروا عن بلاد

الشرك حين كانت الهجرة الى بلاد الاسلام لاظهار شرايعه واقامة احكامه فريضة واجبة قالوا اى الملئكة توبيخا لهم وتبكيتا **فيم كنتم** فى اى شئ كنتم من امر دينكم اذ لم تكونوا فى شئ من الدين بسبب ترك الهجرة الواجبة مع القدرة وترك اظهار الاسلام لعدم مبالاتهم بالشريعة وهو فى الحقيقة نعى عليهم بانهم ليسوا من الدين فى شئ ولهذا لم يجيبوا بقولهم كنا فى كذا ولم نكن فى شئ **قالوا** معتذرين مما وبخوا به **كنا مستضعفين فى الارض** اى غير قادرين على الهجرة لعدم المؤنة على السفر او غير قادرين على اظهار الاسلام لما فيهم من الضعف **قالوا** اى الملئكة تكذيبا لهم على الاول **الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها** يعنى كنتم قادرين على الهجرة فتركتموها من عند انفسكم وعلى الثانى كنتم قادرين على اظهار الايمان بان تهاجروا الى قطر آخر كما فعل المهاجرون الى المدينة والحبشة واظهروا ايمانهم **فاولئك** اى الذين توفتهم الملئكة على الوجه السابق **مأويهم جهنم** مسكنهم فيها لتركهم الهجرة الواجبة ومساعدة الكفار فى اخفاء معالم الدين **وساءت مصيرا** مصيرهم جهنم وفيها وعيد عظيم على ترك الهجرة من موضع يكون الانسان فيه غير متمكن من اقامة دينه ويلزم منه ذلك وجوبها كما صرح به ق وغيره وقال فى ... هذا دليل على ان الرجل اذا كان فى بلد لا يتمكن فيه من اقامة امر دينه كما يجب لبعض الاسباب او علم انه فى غير بلده اقوم بحق الله وادوم على العبادة حقت عليه المهاجرة ولعل المراد من لفظ حقت الوجوب لكن يشكل الامر فى وجوب المهاجرة مع الصورة الثانية ومن ثم لم يتعرض لها ق واقتصر فى الدلالة على الاولى ولا يبعد حمل الثانية عليها اذا تمكن من اقامة بعض ما يجب عليه من امر دينه دون بعض آخر ويكون الصورة الاولى محمولة على ما اذا لم يتمكن من اقامة الجميع والظاهر ان الصورتين تشتركان فى وجوب المهاجرة لما فى الاقامة من ترك الواجب وهو حرام وقد روينا فى الصحيح عن محمد بن مسلم عن الصادق ع فى رجل جنب ولم يجد الا الثلج او ماء جامدا قال يتيمم هو بمنزلة الضرورة ولا ارى ان يعود الى هذه الارض التى توبق دينه حيث علل النهى عن العود اليها بكونها موبقة لدينه وظاهر ان هذا فى بعض الافعال الواجبة وعنه ص من فر بدينه من ارض الى ارض وان كان شبرا من الارض استوجبت له الجنة وكان رفيق ابيه ابرهيم ونبيه محمد صلى الله عليهما وقد يستفاد من الاية ان من لم يكن بهذه المثابة كما لو كان له عشيرة تحميه من المشركين ويمكنه اظهار ايمانه ويكون آمنا على نفسه مع مقامه بين ظهرانى المشركين فان المهاجرة غير واجبة عليه وهو كذلك عند العلماء قالوا ويؤيد ذلك ان النبى ص بعث

يوم الحديبية الى اهل مكة عثمان لان عشيرته كانت اقوى بمكة نعم يستحب لمثل هذه المهاجرة لما فى الاقامة معهم فى الاختلاط بهم وتكثير عددهم ثم استثنى مما تقدم بقوله **الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان** والظاهر ان الاستثناء منقطع لعدم دخولهم فى الموصول وضميره والاشارة اليه **لا يستطيعون حيلة** لفقرهم وعجزهم عن التوصل وعدم وجدانهم اسباب الهجرة وهى صفة المستضعفين ويجوز ان يكون صفة الرجال وما بعده وان كان نكرة لان الموصوف لا يراد به شئ بعينه فهو كقوله ولقد امر على اللئيم يسبنى **ولا يهتدون سبيلا** ولا معرفة لهم بالمسالك والطرق **فاولئك عسى الله ان يعفو عنهم** ذكر بكلمة الاطماع ولفظ العفو ايذانا بان ترك الهجرة امر خطير حتى ان المضطر من حقه ان لا يأمن ويسأل الله العفو عنه ويترصد الفرصة فكيف بغيره **وكان الله عفوا غفورا** ومقتضاها عدم وجوب المهاجرة على من تحقق عدم الحيلة والاستطاعة ووجود العذر المانع منها كالمرض والضعف وعدم النفقة او غير ذلك وهى مؤكدة للوجوب فى صورة القدرة كما اقتضته الاية السابقة ولا يرد انه قد روى عنه ص لا هجرة بعد الفتح ومن ثم احتمل بعضهم كونه ناسخا لها ان كان متواترا او مخصصا لها او مقيدا لان المراد بالحديث نفى وجوب الهجرة عن مكة بعد فتحها للتمكن من اظهار شعائر الاسلام ولكونها صارت دار الاسلام لان المراد عدم الهجرة على العموم كيف والهجرة من بلاد الشرك واجبة قطعا والايات عامة وخصوص الاسباب لا يوجب تخصيصها ومنه يلزم اندفاع ما ذكر ايضا انه غاية ما يفهم منها وجوب المهاجرة فى مادة خاصة بسبب خاص ولم يعلم منها ان كل هجرة واجبة وكل تارك لها ظالم الا ان يقاس باستخراج العلة واثباتها فى الفرع واين ذلك ولهذا ان ترك الهجرة كبيرة وفيه ما تقدم من المبالغات التى كادت ان لا توجد فى غيرها وكيف يكون غيرها كذلك مع انه نقل انه لا هجرة بعد الفتح انتهى ودفعه ظاهر فان الاعتبار بظاهر اللفظ على الظرف وليس التعدى الى غيرها بالقياس بل من دلالة اللفظ ولا يلزم من ورودها كون الهجرة من مكة فريضة ارتفاع حكمها بعد ذلك بالنسبة الى غيرها ايضا فان ارتفاع الحكم فى مادة معينة يكون على احد وجهين اما بنسخه او بانتفاء متعلقه وما نحن فيه من الثانى اذ الهجرة كانت فريضة قبل الفتح لما فى الاقامة بمكة من موافقة الكفار ومساعدتهم على ترك اظهار الاسلام فمع انتفاء ذلك بالفتح ارتفع وجوبه وهكذا نقول لو فرض ان بلدا من بلاد الحرب فتحه المسلمون وصار من بلادهم التى يقام فيها شعايرهم فانه لا تجب الهجرة منه وان كان قبل ذلك تجب المهاجرة عنه اجماعا

قال العلامة في المنتهى وجوب الهجرة باق ما دام الشرك باقيا لوجود المقتضي وهو الكفر الذي يعجز معه
عن اظهار شعائر الاسلام ولما روي عن النبي ص انه قال لا تنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من
مغربها وروى الحلبي بسنده عن النبي ص انه قال انا بريء من كل مسلم نزل مع مشرك في دار
الحرب وقضيتها ما ذكرناه ان الارض التي لا يتمكن فيها من شعائر الايمان بحفظ المتابعة في وجوب
المهاجرة والى ذلك نظر الشهيد ره في حكمه بوجوب الفرار من بلد التقية ولا يرد ان الاخبار
مشحونة بجواز التقية بل وجوبها وعلى تقدير وجوب المهاجرة لا وجه لذلك ومن ثم لم يشترطوا
عدم المندوحة فيما ورد فيه النص بخصوصه للتقية كالكتف وغسل الرجلين ونحوهما لان ذلك
مع عدم التمكن من المهاجرة كما دل عليه الآية الثانية وفي صحيحة محمد بن مسلم السابقة دلالة عليه
ايضا وقد قطع اهل العذر في المهاجرة من بلاد لا يتمكن فيها من شعائر الدين في مواضع من القرآن
منها قوله **يا عبادي ان ارضي واسعة فاياي فاعبدون** قال الطبرسي في البيان بين
تعالى انه لا عذر في ترك الطاعة فقال يا عبادي الآية فاهجروا من ارض يمنعكم اهلها من الايمان
والاخلاص في عبادتي وقال ابو عبد الله ع معناه اذا عصي الله في ارض انت فيها فاخرج منها
الى غيرها ونقل في كف قول بانها نزلت في المستضعفين بمكة الذين نزل بهم الم تكن ارض الله
واسعة فتهاجروا فيها واعلم ان ذلك لانه امر منهم ما كان يستتب لهم بين ظهراني الكفرة و
قال تعالى **ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله** طالبا لمرضاتهما **ثم يدركه الموت**
بالجزم عطفا على مدخول الشرط وقرئ مرفوعا على انه خبر مبتدأ محذوف اي ثم هو يدركه ومنصوبا
على اضمار ان كقوله والحق بالحجاز فاستريحا **فقد وقع اجره على الله** فقد وجب ثوابه عليه وحقيقة
الوجوب الوقوع والسقوط وفيها دلالة على ان العمل يوجب الثواب على الله تعالى كما ذهب اليه
المعتزلة واصحابنا واجاب الاشاعرة بان الثواب يقع البتة لكن بحكم الوعد والتفضل والمعنى
فقد علم الله كيف يثيبه وذلك واجب عليه فتأمل فيه **وكان الله غفورا رحيما** يغفر
ذنوب عباده ويرحمهم قيل انها نزلت في جندب بن ضمرة وذلك لانه لما نزلت الآية السابقة
اعني قوله ان الذين توفاهم الملائكة الآية والا المستضعفين من الرجال الآية بعث بها النبي ص
الى مسلمي مكة فقال جندب بن ضمرة لبنيه احملوني فاني لست من المستضعفين واني لا
اهتدي الطريق والله لا ابيت الليلة بمكة فحملوه على سرير متوجها الى المدينة وكان شيخا كبيرا
فلما بلغ التنعيم ادركه الموت فاخذ يصفق بيمينه على شماله ثم قال اللهم هذه لك وهذه

في العنكبوت

في النساء

لرسولك

لرسولك ابايعك على ما بايعك عليه رسولك فمات حميدا فبلغ خبره اصحاب رسول الله ص فقالوا
لو توفي بالمدينة لكان اتم اجرا وقال المشركون وهم يضحكون ما ادرك هذا ما طلب فنزلت وفيها
دلالة على ان كل هجرة لغرض ديني من طلب علم او حج او جهاد او فرار الى بلد يزداد فيه طاعة او قناعة
او زهدا في الدنيا او ابتغاء رزق طيب فهي هجرة الى الله ورسوله وان ادركه الموت في طريقه فاجره
واقع على الله اذ الظاهر ان المراد من الهجرة الى الله ورسوله طلب مرضاتهما كما يقتضيه ظاهر الاضافة
وروى العياشي باسناده عن محمد بن ابي عمير قال لما مات جعفر العريضي وجه زرارة ابنه عبيدا
الى المدينة يستخبر له خبر ابي الحسن موسى بن جعفر ع فمات قبل ان يرجع اليه عبيد ابنه قال محمد
ابن ابي عمير حدثني محمد بن حكيم قال ذكرت لابي الحسن ع زرارة وتوجيهه ابنه عبيدا الى المدينة
فقال ع اني لارجو ان يكون زرارة بن اعين ممن قال الله تعالى ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله
ورسوله الآية وكذا يندرج في ذلك الخروج الى زيارة الائمة صلوات الله عليهم بل زيارة الاخوان
في الله بل الذهاب الى صلة الرحم ونحوه مما امر الشارع به من الطاعات واستدل بعض الفقهاء
نظرا الى الآية على ان الغازي اذا مات في الطريق وجب سهمه في الغنيمة كما وجب اجره وفيه ان قسمة
الغنيمة تتوقف على حيازتها بخلاف الاجر **السابعة يا ايها الذين آمنوا اصبروا** على الدين
ومشاق الطاعات وما يصيبكم من الشدائد **وصابروا** وغالبوا اعداء الله في الصبر على شدائد
الحرب لا تكونوا اقل صبرا وثباتا والمصابرة باب من الصبر ذكره بعده تخصيصا لشدته وصعوبته
ورابطوا واقيموا في الثغور رابطين خيلكم فيها مترصدين مستعدين للغزو واصل الرباط
ارتباط الخيل للعدو قال الله تعالى ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وفي الشرع
معناه الاقامة عند الثغر لحفظ المسلمين وان لم يكن خيل ونحوها دلالة على الحث على المرابطة في
الثغور كما قال الفقهاء وحكموا بان فيه فضلا كبيرا وثوابا جزيلا وفي الحديث عنه ص من
رابط يوما وليلة في سبيل الله كان كعدل صيام شهر وقيامه لا يفطر ولا ينفتل عن صلاته الا لحاجة
وروى سلمان قال سمعت رسول الله ص يقول رباط ليلة في سبيل الله خير من صيام شهر وقيامه فان
مات جرى عليه عمله الذي كان يعمل واجري عليه رزقه وأمن الفتان وعن فضالة بن عبيد ان رسول
الله ص قال كل ميت يختم على عمله الا المرابط في سبيل الله فانه ينمى له عمله الى يوم القيامة ويؤمن
من فتان القبر ونحوهما ونقل في البيان قولا بان المراد رابطوا الصلوات اي انتظروها واحدة
بعد واحدة لان المرابطة المعهودة لم تكن حينئذ قال وروي ذلك عن علي ع وعن جابر

في آل عمران

بن ابي عبد الله وابو سلمة بن عبد الرحمن انه قال لم يكن في زمن رسول الله صلى الله عليه وآله غزو يربط فيه ولكن انتظار
الصلوة خلف الصلوة فان ثبت ذلك كانت الاية غير دالة على استحباب المرابطة وتكون الدلالة عليها
من غيرها والا فالظاهر انصراف الرباط الى المعهود وقد روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه سئل عن افضل الاعمال
فقال اسباغ الوضوء في السبرات ونقل الاقدام الى الجماعات وانتظار الصلوة بعد الصلوة فذلكم
الرباط **واتقوا الله لعلكم تفلحون** فاتقوا الله بالتبري عما عداه لكي تفلحوا بنعيم الابد او اتقوا
القبائح لكي تفوزوا بنيل المقامات الثلثة المترتبة التي هي الصبر على مضض الطاعات ومصابرة
النفس في رفض العادات ومرابطة السر على جناب الحق لترصد الواردات المعبر عنها بالشريعة
والطريقة والحقيقة او اتقوا الله بلزوم امره واجتناب نهيه لكي تظفروا وتفوزوا بنيل المنية
ودرك البغية والوصول الى النجح في الطلبة وذلك حقيقة الفلاح وفي البيان انه عزم الله تتضمن
جميع ما يتناوله التكليف لان قوله اصبروا يتناول لزوم العبادات وتجنب المحرمات وصابروا
يتناول ما يتصل بالغير كجهاد الجن وكالانس وما هو اعظم منها من جهاد النفس ورابطوا يدخل
فيه الدفاع عن المسلمين والذب عن الدين واتقوا الله يتناول الانتهاء عن جميع المناهي والزواجر
والايتمار بجميع الاوامر ثم يتبع جميع ذلك الفلاح والنجاح **الرابع** في قتال اهل البغي وفيه اية
واحدة **وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا** الجمع والتذكير من حيث المعنى لان الطائفتين
في معنى القوم والناس **فاصلحوا بينهما** بالنصح والطلب الى حكم الله وشريعة رسوله ومقتضى
الامر وجوب المبادرة بالاصلاح قبل المبادرة بالقتال فلا يجب الا بعد البعث اليهم والسؤال عن سبب
خروجهم وايضاح ما عرض لهم من الشبهة وقد جرى ذلك من علي عليه السلم لما اراد قتال الخوارج حيث
بعث اليهم ابن عباس وبين لهم الجواب عن الشبهة التي كانت معهم فرجع منهم قوم وبقي على البغي اخرون
فقاتلهم حتى قتلهم وقد يستفاد من ذلك انهم لو خرجوا من غير شبهة لم يكن حكمهم ذلك وقد
حكم اصحابنا بانهم لو كانوا كذلك فهم قطاع الطريق وحكمهم حكم المحاربين **فان بغت احديهما على
الاخرى** تعدت عليها وطلبت ما لا يجوز لها **فقاتلوا التي تبغي** وتتعدى بالظلم **حتى تفيء الى
امر الله** حتى ترجع الى الطاعة وتتوب عن المعصية التي صدرت عنها وفي الاية دلالة على ان غاية
وجوب القتال هو الرجوع الى الطاعة بتوبة او غيرها ومقتضى ذلك التحريم بعدها وهو كذلك
اجماعا وفي اخبارنا دلالة عليه ايضا روى الشيخ عن ابي البختري عن جعفر عن ابيه ع قال ذكر علي القتال كله
قتالان قتال لاهل الشرك لا ينزع عنهم حتى يسلموا او يودوا الجزية وقتال لاهل الزيغ لا ينزع عنهم

حتى

حتى يفيئوا الى امر الله او يقتلوا ومقتضى الامر بالقتال انه لا اثم على القاتل ولا ضمان مال ولا كفارة لانه
امتثل الامر وقتل مباح الدم ولانهم اذا لم يضمنوا الانفس فالاموال اولى بعدم الضمان **فان فاءت**
رجعت وتابت واقلعت واثابت الى الطاعة **فاصلحوا بينهما** يعني بينها وبين الطائفة
التي هي على الحق ولم تخرج عنه **بالعدل** اي لا تميلوا على واحدة منهما **واقسطوا** اي اعدلوا
في كل الامور **ان الله يحب المقسطين** اي العادلين يقال اقسط اذا عدل وقسط اذا جار
قال الله تعالى واما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا واستدل بعض العامة بها على ان الصلح
اذا وقع بينهم فلا تبعة على اهل البغي في نفس ولا مال لانه ذكر الصلح اخرا كما ذكره اولا ولم يذكر
تبعة فلو كانت واجبة لذكرها وهو بعيد لان قوله تعالى واقسطوا دال على التبعة فان القسط
هو العدل ولا يتم العدل باعادة ما اخذوا من مال او عوض عن نفس سلمنا ان الاية لا تدل على
وجوبه فلا مانع من الدلالة عليه بامر خارج عنها وقد انعقد اجماعنا على تضمين اهل البغي ما اتلفوه
على اهل العدل من نفس او مال ويدل عليه ظاهر قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه
سلطانا ونحوها وفي الاية دلالة على وجوب قتال الفئة الباغية وهي عندنا الطائفة الخارجة
عن طاعة الامام المعصوم لشبهة عرضت لهم والاكثر من اصحابنا على انهم كفار يجب قتالهم ويتعين
الامر كما يجب قتال المشركين وما قيل ان الاية دالة على ان الطائفة الباغية مؤمنة فضعيف اذ الاية
لا تدل على انها بعد البغي على الايمان ويطلق عليها هذا الاسم حقيقة بل التسمية على المجاز بناء
على الظاهر او بناء على ما كانوا عليه وهل ذلك الا مثل قوله يا ايها الذين امنوا من يرتد منكم عن
دينه وليس المرتد مؤمنا اتفاقا ومع ذلك ان نقول ان طائفة من المؤمنين ان تخرج عن الاسلام
فاقتلوها وهي بعد الارتداد كافرة قطعا او يكون التسمية بناء على ما يعتقدونه كما في قوله تعالى
وان فريقا من المؤمنين لكارهون يجادلونك في الحق بعدما تبين لهم كانه وهو من صفة المنافقين
اجماعا ولكن يفرق بينهم وبين الكفار في انهم لا تغنم اموالهم بعد تقضي الحرب ولا تسبى ذراريهم
بالاجماع ولو تركوا الحرب تركوا ولو انهزموا لم يتبعوا بل يقتصر على تفريقهم وتخلية جمعهم نعم لو كان لهم فئة يرجعون اليها اتبع مدبرهم واجهز على جريحهم وقتل اسيرهم
باجماع اصحابنا وقد روى الكليني بسنده عن حفص بن غياث قال سالت ابا عبد الله ع عن طائفتين
من المؤمنين احديهما باغية والاخرى عادلة فهزمت العادلة الباغية فقال ليس لاهل العدل
ان يتبعوا مدبرا ولا يقتلوا اسيرا ولا يجهزوا على جريح وهذا اذا لم يبق من اهل البغي احد

ولم يكن لهم فئة يرجعون اليها فاذا كان لهم فئة يرجعون اليها فان اسيرهم يقتل ومدبرهم يتبع وجريحهم
يجهز عليه هذا وقد استدل بعضهم من الآية ان من كان عليه حق فمنعه بعد المطالبة حل قتله لانه
تعالى اوجب قتال هؤلاء البغاة لمنع حق فكل من منع حقا وجب قتاله عملا بالعلة الثابتة
عليها بالمناسبة قال العلامة في المنتهى وهذا ليس بصحيح لان الحقوق تتفاوت فاعظمها
حق الامام عم في التزام الطاعة الذي به تم نظام نوع الانسان فلا يلزم من وجوب المحاربة
على تفويت اعظم الحقوق وجوبها على تفويت ادناها وهو جيد ولان هذا خطاب الائمة عليهم السلام
دون احاد الامة وهو جيد ولتفصيل احكام البغاة بحث طويل فليطلب من محله ومما
يتعلق بذلك قوله تعالى **يا ايها الذين امنوا من يرتد منكم عن دينه** قراه على الاصل نافع
وابن عامر والباقون بدال مشدده **فسوف ياتي الله بقوم يحبهم ويحبونه** محبة الله لهم
للعباد بان يثيبهم احسن الثواب على طاعتهم ويعظمهم ويثني عليهم ويرضى عليهم ومحبة
العباد له تعالى ارادة طاعته وابتغاء مرضاته وان لا يفعلوا ما يوجب سخطه وعقابه
اذلة على المؤمنين عاطفين عليهم متذللين من الذل الذي هو اللين لا من الذل بمعنى
الهوان ودخول على لتضمين معنى العطف او للتنبيه على انهم مع ذلك خافضون للمؤمنين
وحاكمون عليهم وهم في جماعتهم او للمقابلة **اعزة على الكافرين** شدادا غالبين عليهم
من عزه اذا غلبه **يجاهدون في سبيل الله** صفة اخرى لقوم او حال من الضمير في اعزة **ولا
يخافون لومة لائم** عطف على يجاهدون والمعنى انهم جامعون بين المجاهدة في سبيل الله
والتصلب في الدين ويحتمل ان يكون للحال اي يجاهدون وحالهم في المجاهدة خلاف حال
المنافقين حيث يخافون لومة اوليائهم وفي وحدة اللوم وتنكير اللائم مبالغتان كانه قيل
لا يخافون شيئا قط من لوم احد من اللوام **ذلك** اشارة الى ما تقدم من الاوصاف
فضل الله يؤتيه من يشاء وفيه تنبيه على ان الاوصاف المذكورة عطية من الله وفضيلة
لا يمكن تحصيلها بالكسب من غير فضله ولطفه **والله واسع** كثير الفضل **عليم** بمواقع الاشياء
يعرف استحقاق كل احد لاي مقدار من الفضل والانعام وقد اتفق المفسرون على ان الارتداد
المذكور من الكائنات التي اخبر الله تعالى عنها قبل وقوعها واختلفوا فيمن وصفهم الله
فقيل هم ابو بكر واصحابه الذين قاتلوا اهل الردة وقيل هم الانصار وقيل هم اهل اليمن وقيل
هم الفرس والذي يذهب اليه اصحابنا انهم امير المؤمنين علي عم واصحابه حين قاتل الناكثين

والقاسطين

والقاسطين والمارقين وهم اعظم اهل الارتداد وروي ذلك عن عمار وحذيفة وابن عباس
وجماعة من الصحابة ورواه اصحابنا عن الباقر عم والصادق عم وقد اشتهر عن امير المؤمنين عم
انه قال يوم البصرة والله ما قوتل اهل هذه الآية حتى اليوم وتلا هذه الآية ويدل على ذلك
انه تع وصف من عناه بهذه الآية باوصاف وجدنا امير المؤمنين عم مستكملا لها بالاجماع
لانه تع وصفهم بانه يحبهم ويحبونه وقد شهد النبي صم لامير المؤمنين علي عليه السلام بما يوافق
ذلك في قوله وقد ندبه لفتح خيبر بعد فرار من فر منها لاعطين الراية غدا رجلا يحب
الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرار غير فرار لا يرجع حتى يفتح ودفعها الى علي عم
دون غيره واما الوصف باللين على اهل الايمان والشدة على الكفار والجهاد في سبيل الله
مع عدم الخوف من لومة لائم فمما اوصاف لم تتم لاحد حظا من اجتماعها فيه لما ظهر من شده
على اهل الكفر ونكايته فيهم بحيث يقصر كل مجاهد عن منزلته ولا يراد من العزة على الكافرين
سوى قتالهم وجهادهم والانتقام منهم وظاهر انتفاء ذلك عن ابي بكر اجماعا اذ لا فضيلة
له في الاسلام والجهاد بين يدي الرسول ولا يقارب احد في شدته امير المؤمنين عم ورافته بالمؤمنين
وتواضعه معهم مشهور حتى انه لم يرفع طرفا ولا استطيل في حال من الاحوال
وقد نسب الى الدعابة لكثرة تواضعه وقالوا انه فينا كاحدنا في زمان خلافته ويشهد بذلك في
الكوفة وشمول خلوا سبيل المؤمن المجاهد في سبيل الله ومعلوم حال ابي بكر في الطيش والغضب
حتى اعترف هو بها بان له شيطانا يعتريه عند غضبه ومما يؤكد ذلك انذار رسول الله صم قريشا
بقتال علي عم لهم من بعده حيث جاءه سهيل بن عمرو في جماعة منهم فقالوا له يا محمد انا ارقاؤنا
لحقوا بك فارددهم علينا فقال رسول الله صم لتنتهن يا معشر قريش او ليبعثن الله
عليكم رجلا يضربكم على تاويل القرآن كما ضربتكم على تنزيله فقال له بعض اصحابه من هو يا رسول
الله ابو بكر قال لا قال فعمر قال لا ولكنه خاصف النعل في الحجرة وكان علي عم يخصف نعل رسول
الله صم قال الرازي في تفسيره هذه الآية من ادل الدلائل على فساد مذهب الامامية لان
الذين اتفقوا على امامة ابي بكر لو كانوا انكروا نصا جليا على امامة علي عم لكان كلهم مرتدين
ثم لجاء الله بقوم يحاربونهم ويردونهم الى الحق ولما لم يكن الامر كذلك بل الامر بالضد فكان
فرقة الشيعة مقهورين ابدا حصل الجزم بعدم النص وفيه نظر فان مقتضى الوعد ان
يكون بعد الارتداد حصل جماعة موصوفون بالصفة المذكورة ونحن نقول على واصحابه

لانهم ظهروا بعد موت الرسول صلى الله عليه وآله وقاتلوا الناكثين والقاسطين والمارقين وغيرهم فيكون الوعد
متحققا ولا يلزم استمرار ذلك في جميع اوقات الاستقبال اجاب عنه النيسابوري بانه ما بين بكر انه
تعالى لا يجيء بقوم يحاربونهم ولعل المراد خروج المهدي عليه السلام هو وذلك فان محاربته من ذا بدين كالاوايل
هي محاربته كالاوايل وموجبه ويؤيده ماذكره علي بن ابراهيم في تفسيره انها نزلت في مهدي الامة
واصحابه واولها خطاب لمن ظلم آل محمد وقتلهم وغصبهم حقهم فتأمل **كتاب**
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وفيه آيات **الاولى ولتكن منكم امة** اي جماعة هي
بعضكم فمن للتبعيض **يدعون** لعل التذكير باعتبار حمل الامة على الجماعة من الذكور وان
دخلت فيه النساء تغليبا **الى الخير** اي الدين او مطلق الامور الحسنة شرعا وعقلا من المعروف
وترك المنكر فيكون مجملا تفصيله قوله **ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر** وفي الاية دلالة
على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كما هو مقتضى الامر ولا خلاف بين علمائنا في وجوبهما
وانما اختلفوا في وجوبهما على الكفاية او الاعيان وظاهر الاية الاول للام منكم على ان المراد
بعضكم فمقتضاها الوجوب على البعض ويؤيده انه لا يصلح كل احد لذلك فان التصدي له شرط
لا يشترك فيها جميع الامة كالعلم بالاحكام فان الجاهل ربما نهى عن معروف وامر بمنكر ومراتب
الانكار فان الارتداع عن المنكر قد يحصل بادنى انكار فلا حاجة الى الزيادة عليه وكيفيتها اقسامها
والتمكن من القيام بها وخاطب الجميع ليدل على انهم لو تركوه رأسا اثموا جميعا وانه يسقط بفعل
بعضهم كما في غيره من فروض الكفايات وذهب جماعة الى وجوبها على الاعيان وهو قول الشيخ
الطوسي ره نظرا الى ان لفظة منكم للتبيين ولتخصيص المخاطبين من سائر الاجناس فانه ما
من مكلف الا ويجب عليه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اما بيده او بلسانه او بقلبه والمعنى كونوا
امة تأمرون كقوله كنتم خير امة فهو كقولك فلان من اولاده جند تريد ان جميع اولاده كذلك
لا بعضهم وقد يرجح الاول بان الغرض هو الردع عن القبيح والبعث على الطاعة ليقع المعروف
ويرتفع المنكر من غير ان يكون لخصوص المكلف في ذلك مدخل ولانه اذا وقع من واحد كان
الامر لغيره عبثا والحق ان النزاع في ذلك كاللفظي فان القائلين بالوجوب العيني قالوا هو
وان كان واجبا على الكل الا انه متى قام به البعض سقط عن الباقين كسائر فروض الكفاية وهذا
قول من اوجبه كفاية ويؤيد الوجوب كفاية ما رواه الكليني باسناده عن مسعدة بن صدقة قال
سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول وسئل عن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اواجب هو على الامة جميعا

فقال

فقال لا فقيل له ولم قال انما هو على القوي المطاع العالم بالمعروف من المنكر لا على الضعفة الذين
لا يهتدون سبيلا الحديث اما القول بوجوبه في العقل وان السمع مؤكد له كما ذهب اليه جمع من العلماء
فغير واضح اذ ليس في العقل ما يدل على الوجوب مطلقا نعم يمكن اذا كان على سبيل دفع الضرر
وعلى كل حال فانما يجب الامر بالمعروف بالواجب والنهي عن الحرام اما المندوب فيستحب الامر به
وكذا المكروه يستحب النهي عنه وعلى هذا فيمكن تخصيص المعروف بالواجب والمنكر بالحرام
ويحتمل ايضا ان يراد به من المعروف ما يعم الواجب والمندوب ويراد من الامر المتعلق به الطلب
المطلق الشامل لهما وبالمنكر خلاف الطاعة وهو ما يعم الحرام والمكروه ومن النهي ما يعمهما
ايضا ويكون الوجوب المستفاد من قوله ولتكن ومن حصر الفلاح في الامرين والناهين با
عتبار بعض الافراد وعلى كل حال فلينظر الداعي الى الخير في حال المكلف فيدعوه الى ما يليق
به مندرجا من الاسهل الى الاصعب في امره وانكاره كل ذلك ايمانا واحتسابا لا لسمعة ورياء
ولا لغرض من الاغراض النفسانية والجسمانية فان هذه الدعوة منصب النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام بعده
وعنه صلى الله عليه وآله من امر بالمعروف ونهى عن المنكر فهو خليفة الله في ارضه وخليفة رسوله وخليفة
كتابه ويكفي قوله **واولئك هم المفلحون** اي الاحقاء بالفلاح مدحا لهم وقد يستدل بهذا على ان
الفاسق ليس له ان يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر لانه ليس من اهل الفلاح واجيب بان هذا ورد
على الغالب فان الظاهر ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يشرع فيه الا بعد اصلاح احوال
نفسه لان العاقل يقدم مهم نفسه على مهم الغير لان الامر بالمعروف لا يكون الا من العدل غير
الفاسق وقد تحقق بما ذكرناه انه لا يشترط في الامر والناهي صفة زائدة على كونه عالما بالمعروف
والمنكر من كونه عدلا فيجوز للعاصي ان ينهى عما يرتكبه لانه يجب عليه الترك والانكار فلا يسقط
بترك احدهما وجوب الاخر ولعل في اطلاق منكم من غير تقييد اشعارا به **الثانية كنتم**
خير امة دل على خيريتهم في الماضي ولا يلزم منه انقطاع خيريتهم في المستقبل ونظيره قوله تعالى
وكان الله غفورا رحيما ومغفرته المستانفة كالماضي وقيل ان كان تامة والمعنى وجدتم خير
امة وخلقتم كذلك وقيل كنتم في علم الله او في اللوح المحفوظ او فيما بين الامم المتقدمة
وقيل انها بمعنى صار **اخرجت للناس** اظهرت وخلقت **تأمرون بالمعروف وتنهون عن**
المنكر كلام مستانف يبين به كونهم خير امة كما تقول زيد كريم يطعم الناس ويكسوهم ويقوم
بما يصلحهم **وتؤمنون بالله** عطفا على سابقه والمراد الايمان بتوحيده وعدله ودينه وجميع

ما يجب ان يؤمن به والوجه في كونه منه كما انه خير كلام مع ان الصفات الثلث كانت حاصلة لسائر الامم ان
الامر بالمعروف قد يكون بالقلب وباللسان وباليد واقواها ما يكون بالقتال لانه القاء النفس في
خطر القتل واعرف المعروفات الدين الحق والايمان بالتوحيد والنبوة وانكر المنكرات الكفر
بالله فكان الجهاد في الدين تحملا لاعظم المضار لغرض ايصال الغير الى اعظم المنافع وتخليصه من
اعظم المضار فكان من اعظم العبادات ولما كان امر الجهاد في شرعنا اقوى منه في سائر الشرائع
لاجرم صار ذلك موجبا للفضل هذه الامة على سائر الامم واما الايمان فلا شك انه في هذه الامة
اكمل من غيرها لانهم امنوا بكل ما يجب الايمان به من رسول او كتاب او بعث او حساب الى غير ذلك
ولا يقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون ان يتخذوا بين ذلك سبيلا اولئك هم
الكافرون حقا وانما اخره مع ان حقه ان يقدم لانه قصد بذكره الدلالة على انهم امروا بالمعروف
ونهوا عن المنكر ايمانا بالله وتصديقا به واظهارا لدينه واقتصر في وصف الامة على الايمان بالله
لانه يستلزم الايمان بالنبوة وسائر ما عددناه والا لم يكن في الحقيقة ايمانا وفي الاية دلالة
على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لانه خيريتهم من هذا الوجه كان ما نافاه منافيا
للخيرية فيكون حراما واستدل بها على ان اجماع الامة حجة لانها تقتضي كونهم امرين بكل معروف
وناهين عن كل منكر اذ اللام فيها للاستغراق فلو اجمعوا على باطل لم يكن كان امرهم على خلاف ذلك
وهذا الاية في هاتين سبيله مع ان اشكالها فيه من ان حجية الاجماع بدخول قول المعصوم من ان المعصوم
داخل في الامة بل هو رئيسهم في الاقوال والافعال فاجماعهم مظنة لدخول قوله وان لم يعلم بخصوصه
على ما يثبت في الاصول **الثالث انه امر بالعدل** الانصاف بين الخلق والتعامل
بالاعتدال الذي ليس فيه ميل الى احد الجانبين والتوسط في جميع الاعتقادات والافعال والاقوال
وعدم التفريط والافراط فيها فلا يكون اعتقاده في حق الله ناقصا ولا فوق ما لا يجوز بان
يعتقد الشريك والاتصاف بالصفات الناقصة واتصاف النبي بالالوهية وكذا الامام بالنبوة
وفي العبادات لا يجعلها ناقصة عن الوظيفة المقررة من الشارع ولا يخترع غيرها وبالجملة لا
يخرج عن حدود الشرع الشريف **والاحسان** الى الغير هو التفضل ولفظ الاحسان جامع
لكل خير ولكن الاغلب استعماله في التبرع باعطاء المال وبذل السعي الجميل ويحتمل دخول
العبادات فيه ويراد احسان الطاعات اما بحسب الكمية كالتطوع بالنوافل او الكيفية كما
قال صلى الله عليه وآله الاحسان ان تعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك **وايتاء ذي القربى**

واعطاء الاقارب ما يحتاجون اليه المعبر عنه بصلة الرحم وهو تخصيص بعد تعميم للاهتمام بالاحسان
ايضا كذلك وعلى هذا فهو عام في جميع الخلق ويحتمل الذي يكون امرا بصلة قرابة الرسول ص المشار
اليهم في قوله الا المودة في القربى وهو المروي عن ابي جعفر ع كما تخبرهم **وينهى عن الفحشاء**
الافراط في متابعة القوة الشهوانية كالزنا فانه اقبح احوال الانسان واشنعها ما ينكر
على صاحبه من جميع المعاصي فهو تعميم بعد تخصيص **والبغي** الاستعلاء والاستيلاء على الناس
والتجبر والتكبر المحرم بل بمنزلة الكفر والجمع بين الاوصاف الثلثة في النهي مع ان الكل منكر
فاحش ليتبين بذلك تفصيل ما نهي عنه لان الفحشاء قد يكون ما يفعله الانسان في نفسه مما
لا يظهر لغيره ويعظم قبحه والمنكر ما يظهر للناس مما يجب عليهم انكاره والبغي ما يتطاول به من
الظلم لغيره وقيل العدل استواء السريرة والعلانية والاحسان كون السريرة احسن من
العلانية والمنكر ان يكون العلانية احسن من السريرة **يعظكم** بما تضمنته هذه الاية من
مكارم الاخلاق **لعلكم تذكرون** كي تتعظوا وتتذكروا فترجعوا الى الحق وتعملوا به وعن
ابن مسعود هي اجمع اية في كتاب الله للخير والشر وصارت سبب الحسن اسلام عثمن بن مظعون
قال ف ف وحين اسقطت من الخطب لعنة اللاعنين على امير المؤمنين ع اقيم هذه الاية
مقامها ولعمري انها كانت فاحشة ومنكرا وبغيا ضاعف الله لمن سنها غضبا ونكالا وخزيا
اجابة لدعوة نبيه ص وعاد من عاداه كما قال المحشي يريد بلعنة اللاعنين الخ من لعن عليا ع
من بني امية وبني مروان والذي اسقط لعنه عمر بن عبد العزيز والذي سن ذلك معوية انتهى
واشار بدعوة النبي ص الى ما وقع في يوم الغدير من دعائه لم يتلفظ وهو متواتر عندنا مشهور
عندهم ولا يذهب عليك ان هذا الكلام من الكشاف صريح في لعن معوية ولقد وقع في مواضع
من الكشاف التصريح بانه ما كان على الحق وان جهاده مع علي ع لم يكن باجتهاد ولا كان معذورا
فيه بل ظلما وعدوانا قال في سورة يونس عند قوله واصبر حتى يحكم الله وهو خير الحاكمين
روي ان ابا قتادة تخلف عن تلقي معاوية حين قدم المدينة وقد تلقته الانصار ثم دخل عليه
فقال له ما لك لم تتلقنا قال لم يكن عندنا دواب قال فاين النواضح قال قطعناها في
طلبك وطلب ابيك يوم بدر وقد قال رسول الله ص يا معشر الانصار ستلقون بعدي
اثرة قال معوية فماذا قال قال فاصبروا حتى تلقوني قال فاصبر قال اذن نصبر
فقال عبد الرحمن بن حسان الا ابلغ معوية بن حرب امير الظالمين نثا كلامي بانا صابرون فمنظروكم

الويوم التغابن والخصام ولهوى لان من جعل معوية اسوة في دينه ومقتداه في عبادته او رضي باقواله
وافعاله بعدها بلغنا اليه ان الظالمين الذين لم يتبعوا شريعة الرسول ولا امنوا به وكيف تقتضي
بافعال من لم يخالط الاسلام قلبه وانما كان دخوله في الاسلام كرها وخروجه منه طوعا ورغبة
وقد ثبت بالنقل الصحيح عن ائمتنا الذين اذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا حيث سئلوا عن
كون يزيد اسوء حالا او معوية فقالوا ان يزيد سيئة من سيئات معوية وكفى بهذا بيانا لحاله والوداه

في التحريم

الرابعة يا ايها الذين امنوا قوا انفسكم بترك المعاصي وفعل الطاعات واهليكم بان
تدعوهم اليها وتحثوهم على فعلها نارا وقودها الناس والحجارة اي تتقد بهما كما تتقد غيرها
بالحطب وقيل المراد بالحجارة حجارة الكبريت ويفهم من دلالة ذلك انما يكون بالامر بالمعروف والنهي
عن المنكر وروى الكليني عن ابي بصير في قوله عز وجل قوا انفسكم واهليكم نارا قلت كيف اقيهم
قال تامرهم بما امر الله وتنهاهم عما نهاهم الله فان اطاعوك كنت قد وقيتهم وان عصوك كنت قد
قضيت ما عليك وفيها دلالة على ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ينبغي ان يكون للاقرب فالاقرب
ولذا ابتدا بالنفس ثم بالاهل عليها ملائكة يلي امرها زبانية موكلون عليها غلاظ شداد
غلاظ الاقوال شداد الافعال او غلاظ في الخلق اقوياء على الافعال الشديدة لا تاخذهم
رافة في تنفيذ اوامره والغضب والانتقام من اعدائه وان كانوا رقاق الاجسام لان الظاهر
من حال الملك انه روحاني لخروجه عن الروحانية لخروجه عن صورة الملكية لا يعصون الله ما
امرهم فيقبلون اوامره ويلتزمونها ولا يابونها ولا ينكرونها ويفعلون ما يؤمرون اي يودون
ما يؤمرون به لا متثاقلين عنه ولا متوانين فيه قال الشيخ في التبيان وفيه دلالة على ان الملائكة
الموكلين بالنار وبعقاب العصاة معصومون عن فعل القبيح لا يخالفون الله في اوامره ويمتثلون
كل ما يامرهم به وعمومه يقتضي انهم لا يعصونه في صغيرة ولا كبيرة وقال الرماني لا يجوز ان يعصي
الملك في صغيرة ولا كبيرة لتمسكه بما يدعو اليه العقل دون الطبع فانه لا يتبع منه قبيح عقاب
وقال الجبائي قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون يعني في دار الدنيا لان الاخرة
ليست دار تكليف وانما هي دار جزاء وانما امرهم الله بتعذيب اهل النار على وجه الثواب
لهم بان جعل سرورهم ولذاتهم في تعذيب اهل النار كما جعل سرور المؤمنين ولذاتهم في الجنة

في آل عمران

الخامسة وسارعوا الى مغفرة من ربكم اي الى الاعمال الموجبة للمغفرة كفعل الطاعات واجتناب
المعاصي او الصلوات الخمس او التوبة من الربا لانه ورد عقيب النهي عنه وفيها دلالة على استحباب المسارعة

بافعال الطاعة فيستفاد منها الحث على الصلوة في اول وقتها من غير توان وتكاسل بها الا ما اخرج بالدليل
مثل تاخير العشائين الى المزدلفة واصحاب الاعذار على القول بالتاخير منهم وبالجملة ما قام عليه دليل
خرج من ذلك والا فلا وجنة عرضها السموات والارض عطف على مغفرة اي وسارعوا
الى ما يوجب الجنة وتستحق به من الطاعات لان المغفرة ظاهرها ازالة العقاب والجنة معناها
حصول الثواب ولا بد للمكلف من تحصيل الامرين والمراد وصفها بالسعة فان العرب اذا وصفت
الشيء بالسعة وصفته بالعرض قال امرؤ القيس بلاد عريضة وارض اريضة او كعرض السموات
والارض اذا ضم بعضها الى بعض اذ من البين ان نفس السموات لا تكون عرض الجنة وقد صرح
بذلك في موضع اخر كعرض السماء والارض وتشبيهها باوسع ما علم الناس من مخلوقاته وابسطها للمبالغة
في وصفها بالسعة قالوا وانما ذكر العرض بالعظم دون الطول للدلالة على ان الطول اعظم
فان في العادة ان العرض ادنى من الطول واذا كان العرض هكذا فما ظنك بالطول وليس
كذلك لو عكس الامر لما كونها مع ذلك في السماء فالظاهر ان المراد به كون بعضها فيها بان
يكون البعض الاخر فوقها او تكون ابوابها في السماء كما يقال في الدار بستان لاتصال
بابها اليها او انها فيما فوق السماء وقول الحكماء انما فوق الجوم لا خلا ولا ملا ولا خرق
ولا التيام في الافلاك غير مسموع في الشريعة ولو قيل ان الجنة اذا كان عرضها السموات والارض
فاين النار لقيل قد روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه سئل عن ذلك فقال اذا جاء الليل فاين النهار وهذه
معارضة فيها اسقاط السؤال لان القادر على ان يذهب الليل حيث شاء قادر على ان يخلق
النار حيث شاء اعدت للمتقين هيئت لهم وظاهر الاية ان الجنة مخلوقة لانها لا تكون معدة
الا وهي مخلوقة موجودة ويدل عليه بعض الاخبار والى هذا ذهب اصحابنا وصرح الشيخ المفيد
في بعض رسائله بان الجنة مخلوقة ومسكونة يسكنها الملائكة ويستفاد منها ان الغرض
الاصلي من بناء الجنة دخول المتقين اي المطيعين لله ولرسوله بترك المعاصي وفعل الطاعات
وان دخلها غيرهم من الاطفال والمجانين فعلى وجه التبع وكذا الفساق لو عفي عنهم ثم انه تعالى
وصف المتقين بقوله الذين ينفقون في السراء والضراء في حالتي اليسر والعسر يعني انهم
لا يخلون عن انفاق في كلتا الحالتين ما قدروا عليه من قليل او كثير او المراد الانفاق في جميع
الاحوال لان الانسان لا يخلو في وقت من مسرة او اتيه عسرة ومضرة فلا يمنعهم حال الفرح
والسرور والحال المحزونة بلاء عن انفاق ما قدروا عليه والكاظمين الغيظ الممسكين عليه الكافين

عن امضائه مع القدرة من قولهم كظمت القربة اذا ملاتها وشددت راسها ولعل التعبير عن اسكان الغيظ
بالكظم بهذا المعنى للاشارة الى انه لا ينبغي ان يخرج منه شي اصلا ولو قليلا فان المطلوب شد راس
القربة بحيث لا يترشح منه شي اصلا والا لم يحصل الغرض **والعافين عن الناس** بالصفح والتجاوز
وعدم المواخذة مع الجناية عليهم لكن ينبغي ان يكون بالنسبة الى نفسه بحيث لا يؤدي الى ابطال الحدود
والتعزيرات الشرعية والتهاون فيها وفيه دليل على ان العفو عن الجاني مرغب فيه مندوب اليه
وان لم يكن واجبا **والله يحب المحسنين** والمحسن هو المنعم على غيره على وجه عار عن وجه القبح ويكون
المحسن ايضا عبارة عن الفاعل للافعال الحسنة من وجوه الطاعات والقربات ويجوز ان يكون
اللام فيه للجنس فيتناول كل محسن ويدخل تحته هؤلاء المذكورون ويجوز ان يكون للعهد فيكون
فيه اشارة الى ان الموصوفين بالصفات المذكورة كانه قيل والله يحبهم فعبر عنهم بذلك ليدل على
ان ذلك يحبانه ايضا وتقتضي لان الاوصاف المذكورة لها دخل في وصف التقوى ولعل تقديم
الانفاق في العسر واليسر عليها لكونه اشق شي على النفس وادل على الاخلاص ولكثرة الترغيب فيه
وفي مدح السخاء وذم البخل قال في ق اولياء الله سبحانه من اخلاق اهل الجنة السخاء وورد في ذلك
من الاخبار ما رواه انس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وآله قال السخاء شجرة في الجنة واغصانها في الدنيا من تعلق
بغصن من اغصانها قادته الى الجنة والبخل شجرة في النار واغصانها في الدنيا فمن تعلق بغصن
من اغصانها قادته الى النار وقريب من ذلك ما رواه الكليني عن الوشا قال سمعت ابا الحسن عليه السلام
يقول السخي قريب من الله قريب من الجنة قريب من الناس قال وسمعته يقول السخاء شجرة في الجنة من
تعلق بغصن من اغصانها دخل الجنة وعن محمد بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال اتى رجل النبي صلى الله عليه وآله فقال يا رسول الله
اي الناس افضلهم ايمانا فقال ابسطهم كفا وعن مسعدة بن صدقة عن جعفر عن ابائه عليهم السلام ان رسول الله
قال السخي محبب في السموات محبب في الارض خلق من طينة عذبة وخلق ماء عينيه من ماء الكوثر
والبخيل مبغض في السموات مبغض في الارض خلق من طينة سبخة وخلق ماء عينيه من ماء العوسج
وعن جميل بن دراج قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول خياركم سمحاؤكم وشراركم بخلاؤكم ومن خالص
الايمان البر بالاخوان والسعي في حوائجهم وان البار بالاخوان ليحبه الرحمن وفي ذلك مرغمة للشيطان
وتزحزح عن النيران ودخول الجنان يا جميل اخبر بهذا غرر اصحابك انه صاحب الكثير يهون عليه ذلك
وقد مدح الله في ذلك صاحب القليل فقال في كتابه ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن
يوق شح نفسه فاولئك هم المفلحون وعن مسعدة بن صدقة قال قال ابو عبد الله عليه السلام لبعض جلسائه

الا اخبرك

الا اخبرك بشي يقرب من الله ويقرب من الجنة ويباعد من النار فقال بلى فقال عليك بالسخاء فان الله
خلق خلقا برحمته لرحمته فجعلهم للمعروف اهلا وللخير موضعا وللناس وجها يسعى اليهم لكي يحيوهم
كما يحيي المطر الارض اولئك هم المؤمنون الامنون يوم القيمة والاخبار في ذلك كثيرة ثم انه تعالى
عد بعد ذلك من اخلاق اهل الجنة كظم الغيظ ومما جاء في الاخبار ما رواه ابو امامة قال قال
رسول الله صلى الله عليه وآله من كظم غيظا وهو يقدر على انفاذه ملاه الله يوم القيمة رضا وفي خبر اخر ملاه الله
يوم القيمة امنا وايمانا وروى الكليني عن سيف بن عميرة قال حدثني من سمع ابا عبد الله عليه السلام
يقول من كظم غيظا ولو شاء ان يمضيه امضاه ملا الله قلبه يوم القيمة رضاه وعن الوصافي
عن ابي جعفر عليه السلام قال من كظم غيظا وهو يقدر على امضائه حشا الله قلبه امنا وايمانا يوم القيمة
وعن علي بن الحسين عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من احب السبيل الى الله عز وجل جرعتان جرعة غيظ يردها
بحلم وجرعة مصيبة يردها بصبر وعن ابي عبد الله عليه السلام انه قال ما من عبد كظم غيظا الا زاده
الله عز وجل عزا في الدنيا والاخرة الحديث والاخبار في ذلك كثيرة ثم انه تعالى عد من اخلاق اهل
الجنة العفو عن الناس ومما جاء في الاخبار ما رواه الكليني في الحسن عن عبد الله بن سنان عن ابي
عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله في خطبته الا اخبركم بخير خلائق الدنيا والاخرة العفو عمن ظلمك
وتصل من قطعك والاحسان الى من اساء اليك واعطاء من حرمك وعن حمران بن اعين قال قال ابو
عبد الله عليه السلام ثلث من مكارم الدنيا والاخرة تعفو عمن ظلمك وتصل من قطعك وتحلم اذا جهل عليك
وعن السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ما عفا رجل عن مظلمة قط الا زاده الله سبحانه
بها عزا والاخبار في ذلك كثيرة وفيما ذكرنا كفاية **والذين اذا فعلوا فاحشة** فعلة متزايدة القبح
او ظلموا انفسهم او اذنبوا اي ذنب كان مما يواخذون به وقيل الفاحشة الزنا وظلم النفس سائر
المعاصي وقيل الفاحشة الكبائر وظلم النفس الصغائر ويحتمل كون الفاحشة المعصية فعلا والظلم
المعصية قولا وكون الفاحشة الظلم على الغير بتضييع حقوقه وظلم النفس الظلم عليها بتضييع
حقوق الله تعالى **ذكروا الله** تذكروا وعيده او حقه العظيم وجلاله الموجب للخشية والحياء منه وذكروه
بالثناء والتعظيم فانه ينبغي لمن طلب المسئلة والدعاء تقديم التعظيم **فاستغفروا لذنوبهم** فتابوا عنها
بالندم على ما وقع منهم من القبيح والعزم على ان لا يعودوا اليه فاما الاستغفار بمجرد اللسان
فلا اثر له في ازالة الذنب وانما يحتاج اليه هذا الاستغفار لازالة التهمة ولاظهار كونه منقطعا
الى الله تعالى **ومن يغفر الذنوب الا الله** استفهام بمعنى النفي يبين فيه وصف ذاته بسعة الرحمة وعموم

المغفرة وان المقرع للمذنبين سواء وترغيب للعاصين في التوبة وطلب المغفرة واسقاط العقاب بالتوبة
عندنا تفضل منه سبحانه لا انه واجب عقلي كما هو الظاهر من حيث استدل عليه بان العبد اذا جاء
في الاعتذار والتنصل باقصى ما يقدر عليه وجب العفو والتجاوز فان ذلك في محل المنع اذ العقل
لا يقبح الانتقام والانتصاف بل هو محض العدل كما اشار اليه المحقق الطوسي في التجريد وقد اجمع
اصحابنا الامامية على عدم وجوب سقوطه عقلا ونقله الطبرسي في مواضع من البيان ثم ان استحقاق
الثواب بالتوبة واجب عقلا لانه لو لم يكن مستحقا بالتوبة لقبح تكليفها لما فيها من المشقة
وقد بسطنا الكلام في بعض المواضع من كتابنا هذا والجملة وقعت معترضة بين المعطوف عليه
والمعطوف وهو قوله **ولم يصروا على ما فعلوا** ولم يقيموا على ذنوبهم وهو من تتمة التوبة فان
مجرد الاستغفار مع الاصرار لا يكفي فيها وانما يوثر عند ترك الاصرار وقد روي عن النبي صلعم
انه قال لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار يعني انه لا تبقى كبيرة مع التوبة والاستغفار
ولا تبقى الصغيرة مع الاصرار بل تصير كبيرة ومعنى الاصرار على الذنب ان يكون عازما على الاتيان
كلما اراده بحيث لا يتحاشى عنه لا ان يكون ملتبسا به في جميع الاوقات فان ذلك الاخير يحتمله لغة
وللعرف ايضا الظاهر منه ما قلناه يقال فلان مصر على شرب الخمر ويريدون انه لا يتحاشى عنه ويشربه
كلما اراده وبالجملة فالاصرار اما فعلي كالمواظبة على نوع او انواع من الصغائر بان يكون مقيما على
فعلها او حكمي وهو العزم على فعلها ثانيا بعد وقوعه وان لم يفعل وقريب منه ذلك ما قال ابن
عباس الاصرار السكوت على الذنب بترك التوبة والاستغفار منه ورواه الكليني عن جابر عن
ابي جعفر ع في قول الله عز وجل ولم يصروا على ما فعلوا قال الاصرار ان يذنب الذنب فلا يستغفر
ولا يحدث نفسه بتوبة فذلك الاصرار وعلى هذا فعدم الاصرار انما يتحقق بالعزم على عدم العود
والاقلاع عنه بالمرة وان تركه مرة او مرارا مع العزم عليه لا ينافي الاصرار والاقامة على الذنب
وقد ظهر مما ذكرناه انه لو فعل الصغيرة مرة واحدة غير عازم على العود اليها لم يخرج بذلك عن
العدالة ولم يحتج الى التوبة وهو المشهور بين الفقهاء فان الصغيرة عندهم لا تقدح في العدالة من
دون اصرار ولكن في الاخبار ما يدل على التوبة منها ايضا كالخبر السابق وانه بدون التوبة يكون
مصرا وهو الظاهر من [illegible] عند قوله ولم يصروا على ما فعلوا ولم يقيموا على ذنوبهم غير مستغفرين لقوله ع
ما اصر من استغفر وان عاد في اليوم سبعين مرة ونحوه في الكشاف والظاهر انه اراد مما بالاستغفار
التوبة تفسير الاصرار فالمراد يجب ان يكون مصرا ولكن يلزم عدم الفرق بين الكبيرة والصغيرة

فانه

فانه لا تغفر الا مع التوبة وبدونها يكون فاسقا وهو خلاف المشهور كما عرفت **وهم يعلمون** قال في
مجمع البيان وجوها احدها ان معناه وهم يعلمون بالخطيئة ذاكرين لها غير ساهين ولا ناسين لانه
تعالى يغفر للعبد ما نسيه من ذنوبه وان لم يتب منه بعينه عن الجبائي والسدي وثانيها ان معناه يعلمون
الحجة في انها خطيئة فاذا لم يعلموا ولا طريق لهم الى العلم به كان الاثم موضوعا عنهم كمن تزوج بامه
من الرضاع او النسب وهو لا يعلم به فانه لا اثم وهذا قول ابن عباس والحسن وثالثها ان المراد
وهم يعلمون ان الله يملك مغفرة ذنوبهم عن الضحاك ولا يذهب عليك ان الظاهر منها هو الاول
والجملة حال من فاعل يصروا وقيد للمنفي لا النفي **اولئك جزاؤهم مغفرة من ربهم وجنات تجري من**
تحتها الانهار خبر عن الذين ان جعل مبتدأ وجملة مستانفة مبينة لما قبلها ان عطف الذين على المتقين
او على الذين ينفقون فيكون المعنى ان الجنة معدة للمتقين والتائبين بعنوان الغرض الاصلي
من خلقها دخولهم [illegible] فلا ينافي ذلك دخول غيرهم وهم المصرون كما ان النار معدة للكفار
جزاء لهم على كفرهم ومع ذلك يدخلها غيرهم من الفساق فقول صاحب الكشاف وفي هذه الايات
بيان قاطع ان الذين امنوا على ثلث طبقات متقون وتائبون ومصرون وان الجنة للمتقين
والتائبين منهم دون المصرين فمن خالف ذلك منهم فقد كابر عقله وعاند ربه مدفوع بما ينافيه
وبما دل على دخول المصرين الجنة من الايات الصريحة في العفو والتفضل والاحسان والمغفرة
لمن يشاء وعموم قوله من عمل صالحا يجز به وسائر ما دل على وجوب ايصال ثواب العمل الصالح
وبعد خلود النار من فعل ذنبا واحدا او ذنبين ولم يتب عنه مع صرف اكثر عمره في الطاعة وا
لعبادة وما ذكره مبني على الاحباط وعلى ان كل ذنب كفر وعلى عدم جواز العفو وهي باطلة عندنا
بما قام من الادلة العقلية على بطلانها على انا لو سلمنا دلالتها على ان الجزاء واجر العمل الموجب
لدخول الجنة مخصوص بالمتقين والتائبين فلا تدل على عدم دخول غيرهما بالتفضل والاحسان
والعفو وكظم الغيظ التي مدح تعالى عباده المتصفين بها وحثهم عليها فيجوز ان يتفضل
وهو كريم على الاطلاق لا تزيد في حكم الطاعة ولا تنقص المعصية هذه الصفات الكاملة [illegible]
فيها للعبد الذي لا انتقام له كالخلق ولان الدال على ذلك انما هو بالمفهوم الضعيف فلا ينصار
اليه مع تصريح المنطوق بخلافه قال تعالى في سورة الحديد سابقوا الى مغفرة من ربكم وجنة
عرضها السموات والارض اعدت للذين امنوا بالله ورسوله فعلم من ذلك ان ذكر المتقين هنا للا
ولوية لا للحصر وتنكير جنات على تقدير كون اولئك خبر الذين للدلالة على ان ما لهم ادون

تمام

في النساء

تمام المتقين الموصوفين بتلك الصفات المذكورة في الآية المتقدمة وكفى ذلك فارقا بين الفريقين انهم فضل
اثبتهم بين انهم محسنون مستوجبون لمحبة الله تعالى وذلك لانهم حافظوا على حدود الشرع وتخطوا
الى التخصيص بمكارمه وفصل آية هؤلاء بقوله **ونعم اجر العاملين** نظرا الى ان المتدارك لتقصيره
كالعامل لتحصيل بعض ما فوت على نفسه وفرق بين المحسن والمتدارك لمحبوب والمجبور ولعله في
تبديل لفظ الجزاء بالاجر اشارة الى هذه النكتة والمخصوص بالمدح محذوف تقديره ونعم اجر العاملين
ذلك يعني المغفرة والجنات **الخامسة وقد نزل عليكم في الكتاب** اي القرآن وقرئ على البناء
للمجهول ونايب الفاعل قوله **ان اذا سمعتم آيات الله** وهي المخففة من الثقيلة واسمها ضمير الشأن والمعنى
انه اذا سمعتم آيات الله **يكفر بها ويستهزأ بها** وهما حالان من الآيات **فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا
في حديث غيره** وهو جزاء لاذا الشرطية وغيره صفة حديث والمراد نهي المؤمنين عن مجالسة المعاندين
المستهزئين وقت اظهار العناد والكفر والاستهزاء بالآيات منهم فضمير معهم يرجع الى الكفار و
المستهزئين المدلول عليه بقوله يكفر بها ويستهزأ بها وهذا اشارة الى ما نزل عليهم بمكة من قوله في سورة
الانعام واذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فاعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره الآية وذلك
ان المشركين بمكة كانوا يخوضون في ذكر القرآن بمجالسهم فيستهزؤن به فنهى المسلمون عن القعود
معهم ما داموا خائضين فيه فكان احبار اليهود بالمدينة يفعلون نحو فعل المشركين فنهوا ان يقعدوا
معهم كما نهوا عن مجالسة المشركين بمكة وكان الذين يقاعدون الخائضين في القرآن المنافقون **انكم
اذا مثلهم** في الاثم لانكم لم تنكروا عليهم مع قدرتكم على الانكار او لانكم راضين او مثلهم في الكفر ان رضيتم به
لان الرضا بالكفر كفر والراضي به كافر قطعا وانما لم يكن المسلمين بمكة حين كانوا يجالسون المشركين الخائضين
مثلهم لانهم كانوا عاجزين عن الانكار فكان تركهم الانكار لعجزهم وهؤلاء لم ينكروا مع قدرتهم
فكان ذلك عن رضى منهم **ان الله جامع المنافقين والكافرين في جهنم جميعا** اي يجمع الفريقين
وهم القاعدون والمقعود معهم في النار والعقوبة فيها كما اتفقوا في الدنيا على عداوة المؤمنين والمظا
هرة عليهم وفي الآية دلالة على وجوب انكار المنكر مع القدرة وزوال العذر وان من رضي بالكفر
فهو كافر ومن رضي بمنكر رآه وخالط اهله وان لم يباشر الفعل كان شريكهم في الاثم وان من ترك الانكار
مع القدرة عليه فهو مخطئ آثم ثم قال جماعة من المسلمين ومن ذلك ما اذا تكلم الرجل في مجلس بكذب
فيضحك منه جلساؤه فيسخط الله عليهم وروى العياشي باسناده عن علي بن موسى الرضا ع في تفسير
هذه الآية قال اذا سمعت الرجل يجحد الحق ويكذب به ويقع في اهله فقم من عنده ولا تقاعده

وروى

وروى الكليني في الصحيح عن شعيب العقرقوفي قال سألت ابا عبد الله ع عن قول الله عز وجل وقد نزل عليكم
في الكتاب ان اذا سمعتم آيات الله يكفر بها الى آخر الآية فقال انما عنى بهذا الرجل يجحد الحق ويكذب
به ويقع في الائمة فقم من عنده ولا تقاعده كائنا من كان وفي الحسن عن عبد الاعلى قال سمعت ابا عبد الله
ع يقول من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يقعد في مجلس يعاب فيه امام او ينتقص فيه مؤمن
وعن عبد الاعلى بن اعين عنه ع قال من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يجلس مجلسا ينتقص
فيه امام او يعاب فيه مؤمن وعن عبد الله بن صالح عن ابي عبد الله ع قال لا ينبغي للمؤمن ان
يجلس مجلسا يعصى الله فيه ولا يقدر على تغييره وعن زرارة عن ابي جعفر ع قال من قعد في
مجلس يسب فيه امام من الائمة يقدر على الانتصاف ولم ينتصف البسه الله الذل في الدنيا وعذبه
في الآخرة وسلبه صالح ما من عليه من معرفتنا والاخبار في ذلك كثيرة وقد يظهر من الآية جواز
مجالستهم لو خاضوا في حديث غيره وان كانوا كفارا مستهزئين وهو الظاهر من الكشاف
وحمل على ان يكون حتى غاية للتحريم ولا يخفى انه خلاف المشهور بين العلماء فانهم يقولون بتحريم
الاختلاط مع الفساق ووجوب الاعراض عنهم وتحريم الميل اليهم وفي الاخبار ما يدل على
ذلك ايضا روى الكليني عن عمر بن يزيد في الصحيح عن ابي عبد الله ع قال لا تصحبوا اهل البدع
ولا تجالسوهم فتصيروا عند الناس كواحد منهم وفي الصحيح عن داود بن سرحان عن ابي عبد الله ع
قال قال رسول الله ص اذا رأيتم اهل الريب والبدع من بعدي فاظهروا البراءة منهم واكثروا
من سبهم والقول فيهم والوقيعة الحديث وعن علي بن الحسين ع يا بني انظر خمسة فلا تصاحبهم
ولا تحادثهم ولا ترافقهم في طريق وعد منهم الكذاب والفاسق والبخيل والاحمق والقاطع
لرحمه ونحوها من الاخبار الدالة على النهي عن المجالسة مطلقا بل المرافقة وكفى الدليل على ذلك
ظاهر قوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار ولا يراد من الظالم سوى من كان عارفا
للذنوب والمعاصي غير مرتدع عنها وعلى هذا يمكن حمل الآية على انه حتى لتعليل النهي والمعنى
لا تقعدوا معهم حتى يتركوا ذلك فان الجلوس عندهم قد يكون سببا للاستهزاء والكفر فانهم
قد يقصدون اغاظة المسلمين فاذا لم يكونوا معهم لم يخوضوا فيه او ان الجلوس قد يكون سببا
لذكر الهتهم فيريدون انتقام ذلك فيكفرون ويستهزؤن بالآيات **السادسة واذا رأيت
الذين يخوضون في آياتنا** ظاهره ان الخطاب للنبي ص ويحتمل ان يكون له والمراد غيره من قبيل
اياك اعني واسمعي يا جاره ومعنى الخوض التكذيب واصل التخليط في المفاوضة على سبيل

العبث واللعب وترك التفهم والتبيين وقريب منه قول المفسرين اي الشروع في آياتنا على سبيل الطعن
والاستهزاء وقد كان قريش في انديتهم يفعلون ذلك فاعرض عنهم اي اتركهم ولا تجالسهم حتى
يخوضوا في حديث غيره قد تقدم الكلام في ذلك وإما ينسينك الشيطان اي ان انساك الشيطان
النهي عن الجلوس معهم فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين اي فلا تقعد معهم في شيء
من المجالس بعد ان تذكر النهي عن المجالسة ووضع الظاهر موضع المضمر للتسجيل عليهم بالظلم
ويجوز ان يكون المراد ان كان شيطان ينسيك قبل النهي قبح مجالسة المستهزئين لانها مما تنكره
العقول فلا تقعد بعد ان ذكرناك قبحها ونبهناك عليه بالنهي عن المجالسة معهم واضاف الانساء
الى الشيطان مع ان الله تعالى اجرى عادته بان يفعل النسيان عند التعرض عن الفكر وتراكم الخواطر
الردية والوساوس الفاسدة من الشيطان فجاز اضافة النسيان اليه لما حصل عند فعله
كذا في ك ثم قال بعد ذلك وقال الجبائي وفي هذه الآية دلالة على بطلان قول الامامية
في جواز التقية على الانبياء وهذا القول غير صحيح ولا مستقيم لان الامامية انما تجوز التقية على الامام
فيما يكون عليه دلالة قاطعة توصل الى العلم ويكون المكلف مزاح العلة في تكليفه فاما ما لا يعرف
الا بقول الامام ولا يكون عليه دلالة او دليل الا من جهته فلا يجوز عليه التقية فيه ويمكن ان يجاب
بان الآية لا تدل على عدم جواز التقية فانها مطلقة يجوز تقييدها بعدم الخوف والضرر وعدم
المفسدة مع ان الامامية لا تجوز التقية على الانبياء واما السهو والنسيان فلم يجوزوهما عليهم فيما يؤدونه
عن الله تعالى فاما ما سواه فقد جوزوا عليهم النوم والاغماء وهما من قبيل السهو فهذا ظن منه فاسد
وبعض الظن اثم انتهى والظاهر من كلامه ان لا خلاف في ذلك بين الامامية وفيه تامل ولما نزلت الآية
ضاق امر المسلمين معهم وكانوا لا يستطيعون ان يجلسوا في المسجد الحرام ولا ان يطوفوا به فنزلت الرخصة
في ان يقعدوا معهم ويذكروهم ويفهموهم بقوله وما على الذين يتقون اي الشرك والفواحش
والكبائر من حسابهم من ذنوبهم التي يحاسبون عليها من شيء ولكن ذكرى اي ولكن يذكرونهم
تذكيرا ولكن الذي يأمرونهم به ذكرى مفعول مطلق او خبر ولا يجوز ان يكون عطفا على محل من
شيء كقول القائل ما في الدار من احد ولكن زيد لان قوله من حسابهم حال من شيء قد بطل عملها
فبطل العامل فان عطف ذكرى على شيء عطف المفرد على المفرد كان من جهة القيد معتبرا فيه ودل
المعنى الى ان عليك من حسابهم ذكرى وظاهر ان ذكرى ليس من حسابهم فتأمل ولقد آتينا لقمان
الحكمة ولقمن بن باعورا ابن اخت ايوب عن وهب او ابن خالته عن مقاتل وقيل كان من اولاد آزر

ودل الآية ان النسيان لا يجوز على الانبياء ع م ص

في لقمان

وعاش

وعاش الف سنة وادرك داود عم واخذ منه العلم وكان يفتي قبل مبعث داود عم فلما بعث قطع الفتوى
فقيل له في ذلك فقال الا اكتفي اذا كفيت وقد اختلفوا في كونه نبيا اولا والاكثر على انه كان حكيما
ولم يكن نبيا وقيل كان نبيا عن عكرمة والسدي والشعبي وفسروا الحكمة بالنبوة وقيل انه كان
عبدا اسود حبشيا غليظ المشافر مشقوق الرجلين في زمن داود عم قال له بعض الناس الست
كنت ترعى الغنم معنا فقال نعم قال فمن اين اوتيت ما ارى قال قدر الله واداء الامانة وصدق
الحديث والصمت عما لا يعنيني وعن نافع عن ابن عمر قال سمعت رسول الله صلعم يقول حقا
اقول لم يكن لقمن نبيا ولكن كان عبدا كثير التفكر حسن اليقين احب الله فاحبه ومن عليه بالحكمة
كان نائما نصف النهار اذ جاءه نداء يا لقمن هل لك ان يجعلك الله خليفة في الارض تحكم بين
الناس بالحق فاجاب ان خيرني ربي قبلت العافية ولم اقبل البلاء وان عزم علي فسمعا وطاعة
فاني اعلم انه ان فعل ذلك بي اعانني وعصمني فقالت الملائكة بصوت لا يراهم لم يا لقمن قال
لان الحكم اشد المنازل واكدها يغشاه الظلم من كل مكان ان وفى فبالحري ان ينجو وان اخطأ
اخطأ طريق الجنة ومن يكن في الدنيا ذليلا وفي الآخرة شريفا خير من ان يكون في الدنيا شريفا
وفي الآخرة ذليلا ومن يختر الدنيا على الآخرة تفتنه الدنيا ولا يصيب الآخرة فتعجبت الملائكة من حسن
منطقه فنام نومة فاعطي الحكمة فانتبه يتكلم بها وعن ابن عباس ان لقمن لم يكن نبيا ولا ملكا ولكن
كان راعيا اسود فرزقه الله العتق ورضي قوله ووصيته فقص امره في القرآن لتمسكوا بوصيته
فانها قد صدرت عن حكمة اعطاه الله تعالى اياها ويخبرها فينبغي التمسك بها في ثبوت الاحكام ان
اشكر لله اي للشكر لان ايتاء الحكمة في معنى القول ومن يشكر فانما يشكر لنفسه لان نفعه عائد
اليه فان دوام النعم واستحقاق مزيدها اللذين هما من آثار الشكر انما يعودان على الشاكر نفسه
ومن كفر فان الله غني لا يحتاج الى الشكر حميد حقيق بان يحمد وان لم يحمده احد او انه
محمود نطق بحمده جميع مخلوقاته كل منها بلسان حاله واذ قال لقمن لابنه قيل اسمه انعم وقيل
اشكم وقيل ماثان وهو يعظه يا بني تصغير اشفاق لا تحقير لا تشرك بالله قيل كان
كافرا فلم يزل به حتى اسلم ومن وقف على لا تشرك جعل بالله قسما ان الشرك لظلم عظيم لانه
تسوية بين من لا توجد نعمة الا منه وبين من لا يتصور ان يكون منه نعمة وهو [illegible] نعمة
عظيمة ووصينا الانسان بوالديه حملته امه وهنا على وهن اي حملته تهن وهنا على وهن
وهو كقولك رجع عودا على بدء يعني يعود عودا على بدء وهو في موضع الحال والمعنى انها

خ ه كال قدر الله واداء الامانة

وحينئذ

تضعفه ضعفا فوق ضعف فانها تتزايد في الضعف وذلك لان الحمل كلما ازداد وعظم ازداد ثقلا
وازدادت ضعفا **وفصاله في عامين** وفطامه من الرضاع في انقضاء عامين اي بعد
مضيهما ويجوز الزيادة شهرا واثنين عليهما عندنا على ما دلت عليه غيرها من الادلة ولا يبعد حمل
ذلك على الضروع اما التنقيص كذلك فيجوز وقد دل عليه غيرها من الآيات وسيجيء بيانه ان شاء الله
والمراد انها بعدما تلده ترضعه عامين وتربيه ويلحقها المشقة بذلك ايضا **ان اشكر لي**
ولوالديك تفسير لوصينا ولعل المراد منها وصينا الانسان بنا وبوالديه كما يظهر من تفسيره
وفي الاقتصار على الوالدين مبالغة زايدة لا يمكن فوقها حيث جعل الوصية اليهما وصية
اليه تعالى ويحتمل ان يكون بدلا من والديه بدل الاشتمال وذكر الحمل والفصال في البين لاعتراض
مؤكد للتوصية في حق الام خصوصا لكثرة مشقتها ومن ثم قال صلعم لمن سأله من ابر
امك ثم امك ثم امك ثم قال بعد ذلك ثم اباك **الي المصير** اي مرجع المطيع والشاكر
لي ولهما والعاصي والكافر النعم والعاق لهما فاجازي كلا منهما بعمله وعلى حسب ثم بالغ
مرة اخرى في التوصية بالاطاعة الا في الكفر فهو بمنزلة الاستثناء **وان جاهداك على ان تشرك**
بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وان بذلا جهدهما في ان تعبد غيري وتشرك بي في العبادة
فلا تطعهما في ذلك فانه طاعة فيما ليس لك به علم اذ العلم بثبوت الشريك محال لامتناعه في
نفسه فيكون المراد بنفي العلم به نفيه في نفسه وقد يستفاد منه وجوب متابعة العلم وعدم
متابعة غيره حتى لو فرض العلم بثبوت الشريك كان جائزا وكان الواجب متابعة الوالدين فيه
ثم فيكون بغيره ولكن ذلك محال لامتناع متعلقه كما عرفت **وصاحبهما في الدنيا معروفا** صحابا فيكون ح
معروفا يرتضيه الشرع وان كانا كافرين وجاهداك على الشرك كما سلف والمعنى لا تترك الاحسان
معهما بل استعمل معهما المعروف بخلق جميل واحتمال لما يصل اليك منهما واكد ذلك ببر وصلة
تنفعهما ونحوهما مما هو مقتضى المعروف والاحسان في الدنيا مع قطع النظر عن اخرتهما **واتبع**
في الدين **سبيل من اناب الي** بالتوحيد والاخلاص في الطاعة **ثم الي مرجعكم** انت معهما
فانبئكم بما كنتم تعملون فاجازيك على ايمانك واجازيهما على كفرهما وفي هذا شأن احدهما
ان الجزاء الي فلا تحدث نفسك بجفوة والديك وحقوقهما لشركهما ولا تحرمهما برك ومعروفك
في الدنيا كما اني لا امنعهما رزقي والثاني التحذير من متابعتهما على الشرك والحث على الثبات
والاستقامة في الدين بذكر المرجع والوعيد والآيتان معترضتان في تضاعيف وصية لقمن

تأكيدا

تأكيدا لما فيها من النهي عن الشرك كانه قال وقد وصينا بمثل ما وصى به وذكر الوالدين للمبالغة في
ذلك فانهما مع كونهما تلو الباري في استحقاق التعظيم والطاعة لا يجوز ان يطاعا في الاشراك ك
فما ظنك بغيرهما **يا بني انها ان تك مثقال حبة من خردل** اي الخصلة من الاساءة او
الاحسان ان تك في الصغر والتمامة كحبة الخردل وقرأ نافع برفع المثقال على ان الهاء ضمير
القصة وكان تامة وتأنيثها باضافة المثقال الى الحبة فان المضاف قد يكتسب من المضاف ف
اليه التأنيث وقد ورد في الاشعار العربية كثيرا وان التأنيث على المعنى نظرا الى ان المراد
به الحسنة او السيئة **فتكن في صخرة او في السموات او في الارض** عطف على سابقه والمراد انها
اذا كانت في الصغر كحبة الخردل وكانت في اخفى موضع واحرزه كجوف الصخرة العظيمة فان
الحبة فيها اخفى وابعد من الاستخراج او حيث كانت في العالم العلوي او السفلي فلا يرد ان
الصخرة لابد ان تكون في السموات او في الارض فما الفائدة في ذكرهما لان في الكلام اضمار
والمراد في صخرة او في موضع اخر من السموات والارض ويمكن توجيهه ايضا بانخفاء الشيء
اما بان يكون لغاية صغره او لاحتجابه او لكونه بعيدا او لكونه في ظلمة فاشار الى الاول
بقوله مثقال حبة من خردل والى الثاني بقوله فتكن في صخرة والى الثالث بقوله او في السموات والى
الرابع بقوله او في الارض **يأت بها الله** يحضرها فيحاسب بها عاملها يوم القيمة وفيه مبالغة
ليست في قوله يعلمها الله لدلالته على انه مع العلم بمكانه قادر على الاتيان به وهو جواب الشرط
ان الله لطيف يصل علمه الى كل خفي **خبير** عالم بكنهه وقيل المراد انه لطيف باستخراجها خبير
المحقرات م بمستقرها وروى العياشي باسناده عن ابن مسكان عن ابي عبد الله عم قال اتقوا المحقرات من
الذنوب فان لها طالبا لا يقولن احدكم اذنب فاستغفر الله ان الله تعالى يقول انها ان تك مثقال
قعر ح حبة من خردل الآية وروي ان ابن لقمن قال له ارأيت الحبة تكون في مثل البحر اي في مغاصه يعلمها
الله تعالى ان الله يعلم اصغر الاشياء في اخفى الامكنة لان الحبة في الصخرة اخفى منها في الماء **يا بني اقم**
الصلوة اي في اوقاتها التي امر الله بالاتيان فيها من تعظيم المعبود الحق **وامر بالمعروف وانه**
عن المنكر فان الشفقة على الخلق تتم بهما **واصبر على ما اصابك** يجوز ان يكون عاما في كل ما
يصيبه من المحن والشدايد وان يكون خاصا بما يصيبه فيما امر به من الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر من اذى من يبعثهم على الخير وينكر عليهم الشر ولكن العلماء اشترطوا في جوازهما عدم الضرر
فلعل المراد انه مع ظن عدم الضرر ينبغي الاقدام عليهما وان حصل الاذى بعده او المراد ان نفس

الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كلفة يبتغي الصبر عليها ان ذلك اي الصبر او جميع ما وقع الامر به من عزم
الامور اي مما عزمه الله منها اي قطعه قطع ايجاب والتزام فيكون مصدرا بمعنى المفعول
ويجوز ان يكون بمعنى الفاعل من قولهم واذا عزم الامر اي جد قال في الكشاف وناهيك بهذه
الاية مؤذنة بقدم هذه الطاعات وانها كانت مامورا بها في سائر الامم وان الصلوة لم تزل
عظيمة الشان سابقة القدم على ما سواها موصى بها في الاديان كلها ولا تصعر خدك للناس
لا تمله عنهم ولا تولهم صفحة وجهك كما يفعله المتكبرون من الصعر وهو الصيد داء يعتري البعير
فيلوي منه عنقه وفي الكشاف المعنى اقبل على الناس بوجهك تواضعا ولا تولهم شق وجهك وصفحته
كما يفعل المتكبرون وقرئ ولا تمل وجهك عن الناس تكبرا او لا تعرض عمن يكلمك استخفافا
به ثم قال وقيل هو ان يكون بينك وبين الانسان شيء فاذا لقيته اعرضت عنه وقيل هو ان
يسلم عليك فتلوي عنقك تكبرا ولا يبعد استفادة جميع ذلك من هذه اللفظة ولا تمش في
الارض مرحا بطرا وخيلاء اي لا تمرح مرحا فان المشي كذلك هو المرح ويجوز ان يراد به التمشي
لاجل المرح والاشر على انه مفعول له اي لا يكون غرضك في المشي البطالة والاشر كما يمشي كثير من
الناس لذلك لا لكفاية مهم ديني او دنيوي ونحوه ولا تكونوا كالذين خرجوا من ديارهم بطرا ورئاء
الناس ان الله لا يحب كل مختال فخور اي متكبر فخور على الناس وهو علة النهي السابق
والمختال الماشي مرحا للغرض دينيا ودنيوي والفخور المصعر خده بينه هنا اذا اسم لا يحبهما
فيجب الاجتناب عن الاتصاف بصفتيهما ولعل تاخير الفخور مع تقدم المقابل فيستلزم تقديمه لتوافق
رؤوس الآي واقصد في مشيك واعدل فيه حتى يكون مشيا بين مشيين لا تدب دبيب المتماوتين
الذين لا حراك لهم ولا تثب وثب الشطار المسرعين في حركاتهم وفي الحديث سرعة المشي تذهب
بهاء المؤمن واغضض من صوتك وانقص منه واقصر من قولك فلان يغض من فلان اذا قصر
ووضع منه ان انكر الاصوات اوحشها من قولك شيء نكر اذا انكرته النفوس واستوحشت منه
ونفرت لصوت الحمير والحمار مثل في الذم البليغ وكذلك نهاقه ولقد استفحشت العرب ذكره
مجردا وكنوا عنه رغبة عن التصريح به فقالوا الطويل الاذنين كما كنوا عن الاشياء المستقذرة وفي تشبيه
الصوت المرتفع بصوته ثم اخلاء الكلام عن التشبيه واخراجه مخرج الاستعارة بان جعلوا
حميرا وصوتهم نهاقا مبالغة شديدة في الذم والتهجين وافراط في التثبيط عن رفع الصوت و
الترغيب عنه وتنبيه على انه من كراهة الله تعالى بمكان وتوحيد الصوت لان المراد الجنس في النكير

[Margin: او دنيوي مهم] [Margin: لاجه] [Margin: يعني انكر اصوات الحيوان ...]

دون الآحاد اي انكر اصوات اجناس الحيوان صوت هذا الجنس او لانه مصدر في الاصل فيراجعه
وفي ذلك امر لقمان ابنه بالاقتصاد في المشي والنطق وعن زيد بن علي انه قال اراد صوت الحمير
من الناس وهم الجهال شبههم بالحمير كما شبههم بالانعام كما في قوله اولئك كالانعام وعن
ابي عبد الله هي العطسة المرتفعة القبيحة والرجل يرفع صوته بالحديث رفعا قبيحا الا ان يكون
داعيا او يقرا القران وهذه الامور وان كانت من وصايا لقمان لابنه الا ان الله اعطاه الحكمة
ونقل وصيته في كتابه وهو يدل على الحث عليها فيجب العمل بها وح فكل ما يدل على التحريم منها
يعمل به فيه وكذا غيره من الاحكام الا ان يقوم الدليل من خارج على العدم فيعمل به يا ايها
الذين امنوا لا يسخر قوم من قوم اي لا يسخر بعض المؤمنين والمؤمنات من بعض او لا يسخر اغنياء
المؤمنين من فقرائهم والسخرية الاستهزاء والقوم وان تبادر منه الرجال الا ان المراد
به هنا ما يعم القبيلين اما على التغليب او الاكتفاء بذكر الرجال عن ذكرهن لانهن توابع
واختار الجمع لان السخرية يغلب وقوعها في المجامع لا الوحدة ومقتضى النهي تحريم السخرية والا
ستهزاء وقوله عسى ان يكونوا خيرا منهم اي المسخور منهم قد يكونون خيرا عند الله واجل منزلة
واكثر ثوابا من الساخرين استيناف للعلة الموجبة للتحريم ولا خبر لعسى هنا لاغناء الاسم عنه
ولا نساء من نساء عسى ان يكن خيرا منهن اي لا يسخر نساء من نساء كذلك قيل نزلت في
عائشة لما عابت ام سلمة بالقصر ولا تلمزوا انفسكم اي ولا يعيب بعضكم بعضا كقوله
ولا تقتلوا انفسكم والتعبير بذلك لان المؤمنين كنفس واحدة او المراد لا تفعلوا ما تلمزون
به بين الناس بان تجعلوا انفسكم عرضة للمز بصدور بعض الافعال فان من فعل ما يستحق
به اللمز فقد لمز نفسه واللمز الطعن باللسان ولا تنابزوا بالالقاب اي ولا يدعو بعضكم بعضا
باللقب السوء الذي لا يرضى به المدعو والنبز يختص باللقب السوء عرفا وانما قال ولا تنابزوا ولم
يقل ولا تنبزوا على منوال ولا تلمزوا لان النبز لا يعجز الانسان عن جوابه غالبا فمن نبز غيره بالحمار
كان لذلك الغير ان ينبزه بالثور مثلا ولا كذلك اللمز فان الملموز كثيرا ما يغفل عن عيب
اللامز ولا يحضره في الجواب شيء فيقع اللمز من جانب واحد بئس الاسم الفسوق بعد الايمان
اي بئس الذكر المرتفع للمؤمنين ان يذكروا بالفسق بعد دخولهم في الايمان واشتهارهم به والمراد
اما تهجين نسبة الكفر والفسق الى المؤمنين او الدلالة على ان التنابز فسق والجمع بينه
وبين الايمان مستقبح وفيه اشعار ما بعدم الاجتماع بينهما وان الفاسق لا يطلق عليه المؤمن

[Margin: اولئك كالانعام] [Margin: في الحجرات] [Margin: تنبيه ...] [Margin: ولا يعيب بعضكم بعضا كقوله]

ومن لم يتب عما نهى عنه ويرجع الى الطاعة الله **فاولئك هم الظالمون** بسبب وضعهم العصيان موضع
الطاعة وتعريضهم انفسهم للعذاب **يا ايها الذين امنوا اجتنبوا كثيرا من الظن** كونوا على جانب
منه ولا تقاربوه وذكر الكثير ليحتاط في كل ظن ويتامل حتى يعلم انه من اى قبيل هو من الظن
فان منه ما يجب اتباعه كالظن حيث لا قاطع فيه من العمليات وحسن الظن بالله وبالمومنين
كما جاء في الحديث القدسى انا عند ظن عبدى وقوله لا يموتن احدكم الا وهو يحسن الظن بالله
وما يحرم كالظن في الالهيات والنبوات والامامات وحيث يخالفه قاطع وظن السوء بالله وبالمومنين
وما يباح كالظن في امور المعاش **ان بعض الظن اثم** تعليل مستانف للامر باجتناب كثير
الظن والاثم الذى يستحق به العقاب **ولا تجسسوا** ولا تبحثوا عن عورات المسلمين وتطلبوها
وهو تفعل من الجس باعتبار ما فيه من معنى الطلب كالتلمس وقرى بالحاء من الحس الذى هو
اثر الجس وغايته ومن ثم قيل الحواس الجواس وقد ورد النهى عن تتبع عورات المسلمين في الاخبار
كثيرا فعنه وعن الى الحسن بل الصحيح عن محمد بن مسلم او الحلبى عن ابى عبد الله عم قال قال رسول الله صلعم
لا تطلبوا عثرات المسلمين فان من تتبع عثرات اخيه تتبع الله عثرته ومن تتبع الله عثرته
يفضحه ولو في جوف بيته ونحوها من الاخبار **ولا يغتب بعضكم بعضا** ولا يذكر بعضكم بعضا
بالسوء كناية او تصريحا في غيبته وفي الحديث عنه صلعم حين سئل عن الغيبة ذكرك اخاك بما يكره
فان كان فيه فقد اغتبته وان لم يكن فيه فقد بهته وقد تظافرت الاخبار في تحريم الغيبة
وعن النبى صلعم قال قال رسول الله صلعم الغيبة اسرع في دين الرجل المسلم من الاكلة في جوفه وقال صلعم
من اغتاب امرءا مسلما بطل صومه ونقض وضوءه وجاء يوم القيمة يفوح من فيه رائحة انتن
من الجيفة يتاذى بها اهل الموقف وان مات قبل ان يتوب مات مستحلا لما حرم الله ونحوها من
الاخبار وكما تحرم الغيبة يحرم الاستماع اليها قال رسول الله صلعم السامع للغيبة احد المغتابين ولعل
في قوله بعضكم اشارة الى جواز غيبة الكافر والمراد خصوا انفسكم ايها المومنون بالانتهاء عن
غيبة بعضكم ولا عليكم ان تغتابوا غيركم ممن لا يدين بدينكم ولا يسير بسيرتكم وربما خص
من عموم النهى الفاسق فان غيبته مباح ففي الحديث اذكروا الفاجر بما فيه كى يحذره الناس وروى
ان من القى جلباب الحيا فلا غيبة له ويمكن ان يقال ان كان القصد من الغيبة ارتداعه عن فعله
بعد وصول الخبر اليه فلا قصور وان كان القصد فضيحته بذلك فالظاهر المنع لعموم ان الذين
يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا الاية فتامل **ايحب احدكم ان ياكل لحم اخيه ميتا** تمثيل

لما نالم

لما ينال المغتاب من عرض المغتاب على افحش وجه مع مبالغات كالاستفهام المقرر والاسناد الى احد وتعليق
النعيم وتعليق المحبة بما هو في غاية الكراهة وتمثيل الاغتياب باكل لحم الانسان وجعل الماكول
لحم الاخ الميت وتعقيب ذلك بقوله **فكرهتموه** تقريرا وتحقيقا لذلك والمعنى انه صح ذلك او
عرض عليكم فقد كرهتموه ولا يمكنكم انكار كراهته وينساحل على اللحم او الاخ **واتقوا الله ان الله تواب**
رحيم لمن اتقى ما نهى عنه وتاب عما فرط منه والله اعلم **كتاب المكاسب** وا
لبحث فيه على قسمين **الاول** في الحث على الاكتساب بقول مطلق وفيه ايات **الاولى هو الذى**
جعل لكم الارض ذلولا لينة سهلة يسهل عليكم السلوك فيها **فامشوا في مناكبها** طرقها
وفجاجها وهو مثل لفرط التذليل فان منكب البعير انبا شىء عن ان يطاه الراكب بقدمه
ويعتمد عليه فاذا جعلها في الذل بحيث يمشى في مناكبها لم يبق شىء لم يتذلل وقيل اراد بمناكبها
جبالها وهو بالغ في التذليل ايضا فان الجبال اصعب ما في الارض **وكلوا من رزقه** والتمسوا من نعم
الله التى خلقها لكم وصورته صورة الامر والمراد به الاباحة والاذن في ان تاكلوا مما خلقه الله لهم
وجعله رزقا لهم على الوجه الذى اباحه اياه وفي الاية دلالة على اباحة طلب الرزق بجميع ما يمكن
من انواع التكسب بعد ان يكون حلالا **واليه النشور** اى نشركم فيسألكم عن شكر ما انعم
به عليكم ويجازى كل احد بحسب عمله وفي ذلك ترغيب وترهيب **الثانية والارض مددناها**
بسطناها وجعلنا لها طولا وعرضا **والقينا فيها رواسى** جبالا ثابتة ترسيها اى تسكنها
لئلا تميد وتتحرك بكم وتستقروا عليها كما ترسى السفينة اذا حبستها بالمرساة **وانبتنا**
فيها في الارض او في الجبال **من كل شىء موزون** مقدر بمقدار معلوم تقتضيه الحكمة او كل شىء
يوزن في العادة كالذهب والفضة والنحاس ونحوها او المراد كل شىء مستحسن متناسب
من قولهم كلام موزون وافعال موزونة **وجعلنا لكم فيها معايش** جمع معيشة وهى طلب
الرزق في مدة الحيوة او المراد جعل لكم فيها ما تعيشون به من الزرع والثمار والمطاعم والمشارب
والملابس بل سائر ما يوجد في العالم مما تقوم به معيشتكم فعلى الاول بمعنى المصدر وعلى الثانى
بمعنى الحاصل به **ومن لستم له برازقين** عطف على محل لكم وهو النصب على انه مفعول لجعلنا
او عطف على معايش ويحتمل عطفه على الضمير المجرور اى جعلنا لكم ومن لستم له برازقين معايش
في الارض وحكاية العطف تكون على الضمير المجرور بدون اعادة الجار انهم يرزقونهم ظنا
كاذبا فان الله يرزقهم واياكم فظننتم انكم ترزقونهم باطل فاسد وقد جرى فلان بنا على

كتاب المكاسب

فتبارك

ظاهر حال بعض الجهلة الذين يظنون ذلك بل يظهرونه ويمنون على مواليهم ويقولون لو لم نكن لما قدرتم على
المعيشة ففيه توبيخ لهم ودليل على خطئهم في ذلك القول واشارة الى انه لا وجه للمنة ولا لتوقع
المكافاة والاحسان في مقابلة ذلك الرزق فانه من الله ولله المنة في الجميع وقد اشير الى
ذلك في بعض الاخبار الواردة عنهم عليهم السلام حيث قال لبعض اصحابه لما ذكر انه يتفضل على الضيفان
والاخوان ويطعمهم ان المنة لهم عليك قال كيف ذلك وانا اطعمهم من مالي ولي المنة عليهم
قال عليه السلام نعم لانهم ياكلون رزق الله الذي رزقهم ويحصلون لك الثواب والاجر وما يرد
ان مثل العبيد والاماء والعيال داخلون في لكم لظهور ان المراد به جميع افراد نوع الانسان
لانه لما كان المراد دخول الدواب معهم وكان اطلاق من على غير ذوي العقول لا يحسن الا مع ارادة
التغليب اطلق كذلك ولا يبعد ان تكون الفائدة في ذكرهم مرة في ضمن المجموع ومرة على الخصوص
لزيادة الاعتناء في رد ذلك الزعم الباطل فتامل وفي الاية دلالة على اباحة السكون في جميع
اجزاء الارض والانتفاع فيها بجميع ما يمكن من اقسام الانتفاع والتصرف بكل ما يمكن من
انواع التصرف وعلى اباحة جميع ما في الارض من النباتات وغيرها وانها مخلوقة لانتفاع
الانسان فيباح له التصرف فيها باي وجه اراد الا ان يدل الدليل على المنع من التصرف
في بعض قطع الارض او في بعض النبات او يمتنع فرض استعماله كتحريم تناول السموم المخلوقة
لغرض اخر لما فيه من الضرر بالنفس وهو حرام قطعا وبالجملة مقتضى الاية الاباحة في جميع ما ذكر
وان خلا انها يتوقف على الدليل وقد ورد بتفاصيل المنع ادلة يعلم تفاصيلها من محلها
وان من شيء الا عندنا خزائنه اي وما من شيء ينتفع به العباد الا ونحن قادرون على ايجاده
وتكوينه اضعاف ما وجد منه فالكلام على التجوز اما على تشبيه اقتداره على كل شيء وايجاده بالخزائن
المودعة فيها الاشياء واما على تشبيه مقدوراته بالاشياء المخزونة التي لا تحوج الى كلفة واجتهاد
وما ننزله من بقاع القدرة **الا بقدر معلوم** نعلم انه مصلحة فان تخصيص بعض الافراد
بالايجاد لا بد له من مخصص حكيم عارف بالمصالح وفي الحديث القدسي ان من عبادي من لا
يصلحه الا الغنى ولو افقرته لافسده ذلك وان من عبادي من لا يصلحه الا الفقر ولو اغنيته لافسده
ذلك وفيه ايضا دلالة على ان المخلوقات مباحة للانسان وهو في الاصل ايضا كذلك بمقتضى تطابق
العقل والنقل عليه **الثالثة يا ايها الناس كلوا مما في الارض** يمكن ان يراد به الاكل بخصوصه
وان يراد جميع التصرفات وتخصيص الاكل لكونه الغرض الاصلي من التصرف **حلالا طيبا**

في البقرة

حالا

حلالا من الجوهر وان يكون حالا او مفعولا مطلقا او مفعولا به والثاني صفته وفي الاية دلالة على اباحة اكل كل
ما في الارض لكل احد حتى الكفار فان الخطاب لجميع افراد الناس والامر للاباحة بالمعنى الاعم الشامل
للواجب والندب والمكروه والمباح اي الاعم او عليكم الاكل من جميع ما تخرجه الارض من الارزاق
التي يمكن اكلها اذا كانت مباحة طاهرة او لذيذة يستطيبها الشرع او الشهوة المستقيمة وعلى هذا
فيندرج وجوب الاكل في بعض الموارد فيها وقد قيل انها نزلت في قوم حرموا على انفسهم رفيع الطعام
والملابس وفي تفسير نقلا عن ابن عباس انها نزلت في ثقيف وخزاعة وبني عامر بن صعصعة وبني مدلج
فانهم حرموا على انفسهم من الحرث والانعام البحيرة والسائبة والوصيلة فنهاهم الله عن ذلك **ولا تتبعوا
خطوات الشيطان** وساوسه وخواطره وما يتعلق به من معصية الى معصية من خطو القدم
وهو نقلها من مكان الى مكان او ولا تتبعوا الهوى في تحريم الحلال وتحليل الحرام وعن الصادق ع
ان من خطوات الشيطان الحلف بالطلاق والنذر في المعاصي وكل يمين بغير الله **انه لكم عدو مبين**
ظاهر العداوة عند ذوي البصيرة وان كان يظهر الموالاة لمن يغويه ومن ثم سماه وليا في قوله
اولياؤهم الطاغوت وقد يستفاد من الاية تحريم متابعة كل عدو في الدين حيث علل تحريم متابعة بعض
الشيطان بكونه عدوا فيتحقق التحريم حيث ما تحققت العلة وح فيمكن القول بعدم جواز متابعة
اعداء الدين فيما لم يعلم جوازه بالدليل فلا يجوز الاقتداء بهم في الصلوة ولا استماع حكمهم والنقل
الرواية عنهم الى غير ذلك من الامور التي لم يعلم جوازها الا في حال التقية **الرابعة كلوا من طيبات
ما رزقناكم** اي من حلاله او من مستلذاته والاول اظهر لان الله يريد المباحات من الاكل والشرب
في دار التكليف **ولا تطغوا فيه** ولا تتعدوا فيه فتاكلوا على غير وجه حده الله لكم كالسرف و
البطر والمنع عن المستحق **فيحل عليكم غضبي** فيلزمكم عذابي ويجب لكم من حل الدين اذا وجب
اداؤه ومن قرا بضم الحاء اراد النزول ثم انه تعالى بين حال من يحل عليه غضبه بقوله **ومن يحلل
عليه غضبي فقد هوى** فقد تردى وهلك او وقع في الهاوية واصله ان يسقط من علو الى
اسفل قال هوى من راس مرقبة ففتت تحتها كبده وفي الاية دلالة على اباحة الاكل من مستلذات
الاشياء التي رزقها الله بني ادم او من حلالها وعلى تحريم التعدي فيه بمعنى الاكل من الوجوه المحرمة
او الخبيثة او الاكل على غير الوجه الذي حده كالاسراف والبطر والمنع عن المستحق ويمكن ارادة
الجميع فيكون التحريم متعلقا بكل واحد من الامرين فان من كان في ماله حق الفقراء كانه لهم
فيه حصة فيحرم عليه الاكل منه قبل دفع حصتهم اذ هو بمثابة الاكل مال الغير ويمكن ترك

لا كلا على وجه حرمة الله الحوجه الحرامه واذنه فيه وعلى وجه المطاعة ايضا كالاستعانة على غيره من الطاعة

الخامسة ونزلنا من السماء ماء مباركا مطرا وغيثا كثير المنافع **فانبتنا به جنات** بساتين

فيها اشجار تحتها ولها اثمار **وحب الحصيد** من اضافة الموصوف الى الصفة اى الحب الذى

من شانه ان يحصد وهو حب الشعير والبر ونحوهما مما يكون كذلك **والنخل باسقات** اى طوالا

فى جهة السماء يقال جبل باسق اى عال وحوامل من ابسقت الشاة اذا حملت فيكون من افعل فهو

فاعل كابنع فهو يانع ولعل افرادها بالذكر لفرط ارتفاعها وكثرة منافعها **لها طلع نضيد** منضود

بعضه فوق بعض والمراد تراكم الطلع او كثرة ما فيه من الثمر **رزقا للعباد** مفعول له اى انبتنا

ذلك لرزقهم ويجوز ان يكون مصدرا لان الانبات رزق ايضا اى رزقناهم رزقا والرزق هو

ما للحى الانتفاع به على وجه ليس لغيره منعه منه والحرام ليس برزق عندنا وفيها دلالة على اباحة جميع

ماينبت بالارض من النبات واباحة التصرف فيه بما اراد فانها مخلوقة للانسان لاجل انتفاعه

الا ما اخرجه الدليل وهذه مثالها مما دل على الاباحة يستلزم اباحة التكسب بها بالبيع ونحوه

واحيينا به بلدة ميتا ارضا جدبة بتحطم لا نبت فيها **كذلك الخروج** اى مثل ما احيينا هذه

الارض الميتة بالماء نحيى الموتى ونخرجهم من قبورهم لان من قدر على احدهما قدر على الاخر فالكاف

فى محل الرفع على الابتداء والخروج خبره ونكايات الدالة على الاباحة على الوجه المتقدم كثيرة **البحث

الثالث** فى اشياء يحرم التكسب بها وفيه ايات **الاولى سماعون للكذب اكالون للسحت** اى

الحرام من سحته اذا استاصله لانه يسحت البركة او يعقب الاستيصال وفى الاية دلالة على تحريم

اكل السحت والتكسب به لان الكلام فى ذمهم وان هذه الصفات القبيحة صفاتهم ولكن اختلف فى

المراد منه فقيل هو الحرام مطلقا وروى فى الكشاف عن النبى صلى الله عليه وآله انه الرشوة فى الحكم وعن على عليه السلام انه الرشوة فى

الحكم ومهر البغى وكسب الحجام وعسيب الفحل وثمن الكلب وثمن الخنزير وثمن الميتة وحلوان

الكاهن والاستجعال فى المعصية وروى الكلينى فى الحسن عن عبد الله بن سنان قال سئل ابو عبد الله عليه السلام

عن قاض بين قريتين ياخذ من السلطان على القضاء الرزق فقال ذلك السحت وفى الصحيح عن عمار

بن مروان قال سالت ابا جعفر عليه السلام عن الغلول فقال كل شىء غل من الامام فهو سحت واكل مال اليتيم

وشبهه سحت والسحت انواع كثيرة منها اجور الفواجر وثمن الخمر والنبيذ والمسكر والربا

بعد البينة فاما الرشا فى الحكم فان ذلك الكفر بالله العلى العظيم وبرسوله صلى الله عليه وآله وعن السكونى عنه عليه السلام

قال السحت ثمن الميتة وثمن الكلب وثمن الخمر ومهر البغى والرشوة فى الحكم واجر الكاهن ومن جملة

قال

قال ان السحت انواع منها كسب الحجام اذا شرط واجر الزانية وثمن الخمر فاما الرشا فى الحكم فهو الكفر بالله العظيم

ولا خلاف فى تحريم ما اشتملت عليه الاخبار سوى كسب الحجام مع الاشتراط فان الظاهر من اصحابنا انه مكروه

لا محرم ولم يذكر العلامة فى المنتهى خلافا فى الكراهة ورد هذا الخبر بسماعة وبانه خبر مقطوع السند لانه سماعة

لم يسنده الى امام ومع ذلك فى طريقه عثمن بن عيسى وهو واقفى وسماعة وهو فطحى وقد يستدل على الكراهة

بالاخبار الصحيحة المطلقة فى الجواز كصحيحة معوية بن عمار قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن كسب الحجام فقال

لا باس به وصحيحة الحلبى عن ابى عبد الله عليه السلام ان رجلا سال رسول الله صلى الله عليه وآله عن كسب الحجام فقال لك ناضح

فقال نعم فقال اعلفه اياه ولا تاكله ولو كان حراما لما جاز اعلافه للناضح ايضا وروى زرارة

فى الموثق عن الباقر عليه السلام قال سالته عن كسب الحجام فقال مكروه له ان يشارط ولا باس عليك ان

تشارطه وتماكسه وانما يكره له ونحوها من الاخبار **الثانية ولا تكرهوا فتياتكم** امائكم **على البغاء**

على الزنا والمشهور انها نزلت فى عبد الله بن ابى بن سلول راس النفاق وكان له ست اماء يكرههن على

الزنا فشكت ثنتان منهن معاذة ومسيكة الى رسول الله صلى الله عليه وآله فنزلت والنص وان كان واردا فى

الاماء الا ان الاجماع منعقد على ان الحرائر كذلك فى التحريم **ان اردن تحصنا** تعففا ولعل

التقييد بالشرط لكون الاية نزلت على سبب خاص فوقع النهى على تلك الصفة لان الشرط مراد

حتى يلزم منه جواز الاكراه عند عدم ارادة التحصن لان مفهوم الشرط انما يعتبر لو لم يكن

فى الكلام فايدة سواه اونقول اذا لم يردن التحصن لا يتاتى الاكراه فان الاكراه على خلاف

مقتضى الطبع وامر الطبيعة المواتية على البغاء لا يسمى مكرها ولا امره اكراها وبالجملة يحرم الاكراه

مع ارادة التحصن ولا يلزم من ذلك جوازه مع عدم الارادة لان عدم الحرمة جاز ان يكون

لكون الاكراه غير متصور او نقول لغالب الحال لان الاكراه لا يحصل الا عند ارادة التحصن والكلام

الوارد على سبيل الغالب لا يكون له مفهوم المخالفة كما مر فى قوله ان تقصروا من الصلوة ان

خفتم ثم انا لو سلمنا ان مفهوم الشرط انتفى الجواز قلنا ان نقول هو مفهوم عارضه ما هو اقوى

منه وهو الاجماع على عدم جوازه مطلقا فيحمل الضعيف بمعارضة وقيل انه عنى اذ لان سبب

النزول ورد على ذلك وفى ايثار كلمة ان على اذا تنبيه على ان الباغيات كن يفعلن ذلك برغبة

وطواعية منهن وان ما وجد من معاذة ومسيكة من قبيل الشاذ النادر **لتبتغوا عرض الحيوة

الدنيا** اى من كسبهن وبيع اولادهن **ومن يكرههن فان الله من بعد اكراههن غفور

رحيم** اى للمكرهات لا للمكره فان الوزر عليه ولو قيل انه مع الاكراه لا وزر عليهن ولا اثم فلا حاجة

على محاملنا وانما ذكر الخلاف فيه على ما هو من الكلام
ونقل عن الاكثر الوفاق فى الكراهية
منه

الى المغفرة لجيب بان الاكراه في تلك الصورة جاز ان يكون دونها اعني ترتة الشريعة من الاكراه بالقتل او بما
يخاف منه التلف وذهاب العضو من ضرب عنيف او غيره حتى تسلم من الاثم وربما قصرت عن الحد الذي
تعذر فيه فتكون آثمة. اجاب في الكشاف وهو جيد غير ان الظاهر المتبادر تحريم الاكراه مطلقا و
الغفران بهم مطلقا واجاب ق بان الاكراه لا ينافي المواخذة بالذات ولذلك حرم على المكره القتل
واوجب عليه القصاص وفيه نظر لورود النص في الصورة المخصوصة التي ذكرها وان الاثم فيها
يتعلق بالمباشر والمخرج بالنص عن عموم الحكم لا يجعل نظيرا لما عداه من الصور التي لم يشتمل حرجها
بنص على ان الاجماع منعقد على عدم الاثم في صورة الاكراه على الزنى وقد سلم هو ايضا في اول كلامه و
يمكن توجيه كلامه بان الذنب من حيث هو يقتضي ترتب الاثم على فعله ومن ثم ترتب الاثم على الفاعل
مع كونه مكرها لمكان الذنب الصادر عنه ولكن في هذا الموضع تجاوز الله تعالى عن عقاب المكره لمكان
الاكراه كما جوز تناول الميتة لمكان الضرورة مع تصريحه بالمغفرة والرحمة بعد ذلك ويمكن ان يكون
المراد انه غفور رحيم للمكرهات والمكره معا بان يكون المغفرة على الاطلاق ولهم مع التوبة و
تفضلا وفي الاية دلالة على تحريم الاكراه على الزنا والكسب به واخذ الاجرة عليه ونحو ذلك **الثالثة**
ومن الناس من يشتري لهو الحديث بان يلهي عما يعني كالاحاديث التي لا اصل لها والاساطير
التي لا اعتبار فيها والمضاحيك وفضول الكلام وفي ق اكثر المفسرين على ان المراد بلهو الحديث
الغنا وهو قول ابن عباس وابن مسعود وغيرهما وهو المروي عن ابي جعفر وابي عبد الله ع وعن
ابي الحسن الرضا قال منه الغنا وعن ابي عبد الله ع انه قال هو الطعن في الحق والاستهزاء به
واضافة اللهو الى الحديث بمعنى من وفي تبيينه انه اراد بالحديث المنكر والمعنى يشتري اللهو
من الحديث فان اللهو قد يكون من الحديث ومن غيره فبين بالحديث واذا اريد ما هو اعم من المنكر
كانت بمعنى من التبعيضية كانه قيل ومن الناس من يشتري بعض الحديث وهو اللهو منه **ليضل عن
سبيل الله** دينه او قراءة كتابه وقرا ابو عمرو بفتح الياء بمعنى ليثبت على ضلالة او يزيد فيه **بغير علم**
اي بحال ما يشتريه او بالتجارة الصادرة منه حيث استبدل اللهو بقراءة القرآن **ويتخذها هزوا**
ويتخذ السبيل سخرية واستهزاء قيل انه كان يقول ان كان محمد يحدثكم بحديث عاد وثمود فانا احدثكم
بحديث رستم واسفنديار والاكاسرة وقيل كان يشتري القيان ويحملهن على معاشرة من اراد
الاسلام ومنعه عنه وقيل نزلت في رجل اشترى جارية تغنيه ليلا ونهارا او نقل في ق عن نعما
قال ويؤيده ما رواه ابو امامة عن النبي ص لا يحل تعليم المغنيات ولا بيعهن واثمانهن حرام

اولئك

اولئك لهم عذاب مهين بسبب اهانتهم الحق باستبدال الباطل عليه وفي الاية دلالة على تحريم
الغنا كما هو المنقول عنهم وفي تفسير الهدى عنهم عليهم السلام ما من رجل يرفع صوته بالغنا الا بعث الله
عليه شيطانين احدهما على هذا المنكب والاخر على هذا المنكب فلا يزالان يضربانه بارجلهما حتى يكون
هو الذي يسكت ولا خلاف بين علمائنا في تحريمه وربما فسر لهو الحديث بكسب المغنيات وروى
ابو بصير عن الصادق ع قال سألته عن كسب المغنيات فقال التي يدخل عليها الرجال حرام والتي تدعى
الى الاعراس ليس به باس وهو قوله تعالى ومن الناس من يشتري لهو الحديث وظاهر ان قوله وهو راجع
الى الاول وقد تظافرت الاخبار بتحريمه فقد روى نضر بن قابوس قال سمعت ابا عبد الله ع يقول
المغنية ملعونة ملعون من اكل كسبها ونحوها من الاخبار وظاهر رواية ابي بصير ان المغنية التي تدعى
الى الاعراس لا باس بكسبها ونحوها رواية عن ابي عبد الله ع قال المغنية التي تزف العرائس لا باس بكسبها
قال الشيخ ره الرخصة التي دلت هذه الاخبار عليها محمولة على من لا يتكلم بالاباطيل ولا يلعب بالملاهي
من العيدان واشباهها ولا بالقصب وغيره بل يكون ممن تزف العروس وتتكلم عندها بانشاد
الشعر والقول البعيد من الفحش والاباطيل فاما من عدا هؤلاء ممن يتغنين بسائر انواع الملاهي
فلا يجوز على حال سواء كان في العرائس او غيرها انتهى كلامه وهو جيد ويمكن حمل لهو الحديث
على ما كان لهوا من الحديث وان كان سببها خاصا فان العبرة بعموم اللفظ ويلزم من ذلك تحريم
جميع ما يستلزم ذلك كالاحاديث الباطلة التي لا اصل لها وتحريم الكسب بها واخذ الاجرة
عليها وفي ق انه يدخل فيه كل شيء يلهي عن سبيل الله وعن طاعته من الاباطيل والمزامير والملاهي
ويدخل فيه السخرية بالقرآن واللغو وكل لهو ولعب والاحاديث الكاذبة والاساطير الملهية عن
القرآن ولا يبعد ادخال القصص والحكايات السابقة التي لا فائدة تحتها والمراد بالغنا المحرم ما
يسمى في العرف غنا لا نحو الحداء وربما عرفه بعضهم والاحتياط في ترك جميع اقسامه **الرابعة**
انما الخمر من التخمير وهو تغطية العقل واطلاقه على ما يتخذ من الكرم هو الاكثر والظاهر ان المراد به
ما يشمل جميع المسكرات وبه وردت الاخبار وفي الصحيح عن عبد الله بن الحجاج عن ابي عبد الله ع قال
قال رسول الله ص الخمر من خمسة العصير من الكرم والنقيع من الزبيب والبتع من العسل والمزر
من الشعير والنبيذ من التمر ونحوها من الاخبار **والميسر** مصدر كالمرجع والموعد سمي به القمار
لاشتماله على اخذ مال الناس بيسر والمراد به ما يصدق عليه انه قمار بجميع اقسامه وروى جابر عن
ابي جعفر ع قال لما انزل الله عز وجل على رسوله ص انما الخمر والميسر الاية قيل يا رسول الله ما

المنهي عنها كلها لما تقوم به حتى الكعاب بالجوز الحديث وفي الصحيح عن معمر بن خلاد عن ابي الحسن ع قال النرد وا
لشطرنج والاربعة عشر بمنزلة واحدة وما قومر عليه فهو ميسر **والانصاب** الاصنام كانوا ينصبونها
للعبادة **والازلام** جمع زلم بضم اوله وفتحه او فتح وكسر وهي القداح التي كانوا يجعلونها للقمار
وهي عشرة سبعة منها ذوات انصباء وهي الفذ له سهم والتوام سهمان والرقيب ثلثة والحلس
اربعة والنافس خمسة والمسبل ستة والمعلى سبعة وثلثة لا نصيب لها وهي المنيح والسفيح والوغد
ولقد احسن من قال لي في الدنيا سهام ليس فيهن ربيح واساميهن وغد وسفيح ومنيح وكانوا
يجعلون هذه القداح في خريطة ويضعونها على يد من يعتمدون عليه فيحركها ثم يدخل يده
في الخريطة ويخرج باسم كل رجل قدحا فمن خرج له قدح من القداح ذوات النصيب المفروض
اخذه ومن خرج له من القدح غير ذوات النصيب لم ياخذ شيئا ويغرم ثلث قيمة البعير فلا يزال
يخرج قدحا قدحا حتى ياخذ اصحاب القداح السبعة انصباءهم ويغرم الثلثة الذين لا نصيب لهم
قيمة البعير **رجس** قذر مستقذر يكرهه النفوس وهو خبر عن مقدر اي تعاطي هذه الاشياء المذكورة
من عمل الشيطان الذي يحب الخبيثة والحمق **فاجتنبوه** اي كونوا في جانب عنه **لعلكم تفلحون** تفوزون
بالفلاح واستدل اصحابنا بالاية على تحريم الخمر وتحريم بيعه وشرائه واكل ثمنه وجميع استعمالاته
وعلى ذلك انعقد اجماعهم وعنه ص لعن الله الخمر وغارسها وشاربها وحارسها وحاملها وا
لمحمولة اليه وبايعها ومشتريها واكل ثمنها وعاصرها وساقيها وشاربها وكذا استدلوا بها على
تحريم القمار بجميع اقسامه وتحريم التكسب من بيع آلته وصناعتها وجميع ما يترتب عليه حدوثه
وعلى هذا علماؤنا اجمع واجاز الشافعي اللعب بالشطرنج محتجا عليه بان فيه تشحيذ الخاطر وكان
مجودا وهو ضعيف لعموم الآية وعدم صلاحية ما ذكرنا للتخصيص وما تقدم من الحديث ويدفعه
ما روي عنه ص انه قال من لعب بالشطرنج والنرد فكانما غمس يده في دم خنزير ونحوها ولنرد في
الكتاب بتفسيرات لها تعلق تام به وهي **ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج ولا على**
المريض حرج نفي الحرج عن الاصناف الثلثة ذوي العاهات الحرج لما يقتضيه حالهم من الآفات
النازلة بهم واختلف في المراد به فقيل نفي الحرج في التخلف عن الجهاد ويرده ان الكلام ما
قبلها وما بعدها اعني قوله ولا على انفسكم الخ هو صريح في نفي الحرج عن الاكل من البيوت
المذكورة وقيل انما الوجه صحة العطف التقاء الطائفتين في ان كل واحدة منهما منفي عنه الحرج
فان قلت مثال هذا ان يستفتيك مسافر عن الافطار في رمضان وحاج مفرد عن تقديم

[illegible] (marginal note, red)

سببه المحذوف منه

خبر المحذوف

دليل اسمه حر

خبر آخر للمبتدأ [illegible]

ودليل تحريم [illegible] العادة [illegible] [illegible] سئل الصادق ع عن الصبيان يلعبون بالبيض والجوز ويتقامرون فقال لا تاكل منه فانه حرام ومثله في التهذيب [illegible]

[illegible]

المراد به [illegible]

الحلق

الحلق على النحر فتقول ليس على المسافر حرج ان يفطر ولا عليك يا حاج ان تقدم الحلق على النحر وقيل المراد نفي
الحرج عن مؤاكلتهم لانهم كانوا يتحرجون من مؤاكلة الاصحاء فان الاعمى كان يتحرج عن الاكل مع الناس مخافة
ان ياكل اكثر منهم وهو لا يشعر والاعرج ايضا يقول اني احتاج لزمانتي الى توسع في المجالس فيكون
عليهم مضرة والمريض يقول الناس يتأذون من المرضى ويستقذرونني فيفضل عليهم الطعام وقيل المراد
نفي الحرج في اكلهم من بيت من يدفع اليهم المفتاح ويبيح لهم التبسط فيه اذا خرج الى الغزو وخلفهم
على المنازل مخافة ان لا يكون ذلك من طيبة قلبه كما يحكى عن الحرث بن عمرو انه خرج غازيا وخلف
مالك بن زيد في بيته وماله فلما رجع رآه مجهودا فقال له ما اصابك قال لم يكن عندي شيء ولم يحل
لي ان آكل من مالك وقيل نفي الحرج من اجابة من يدعوهم الى بيوت آبائهم واولادهم واقاربهم
فيطعمونهم كراهة ان يكونوا كلا عليهم وقيل كان ذلك في اول الاسلام فنسخ بقوله يا ايها الذين آمنوا
لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم الى طعام غير ناظرين اناه وبقول النبي ص لا يحل مال امرئ مسلم
الا عن طيب نفسه وهذا القول مرغوب عنه فيما بيننا **ولا على انفسكم ان تاكلوا من بيوتكم** من
البيوت التي تملكونها فان ذلك مما لا شك من الاطلاق ولعل النكتة فيه مع ظهوره الاشارة
الى مساواة ما ذكر فيها والتنبيه على ان الاقارب المذكورين والصديق ينبغي جعلهم بمثابة النفس
في ان يحب لهم ما يحبها ويكره لهم ما يكره لها كما جعل بيوتهم كبيته وقيل هي بيوت الازواج وا
لعيال لان بيت المراة كبيت الرجل وقيل هي بيوت الاولاد لانهم لم يذكروا في الاقارب مع انهم
اولى منهم بالمؤاكلة ولان بيت الولد كبيته لقوله ص انت ومالك لابيك وقوله ان اطيب ما ياكل الرجل
من كسبه وان ولده من كسبه **او بيوت آبائكم او بيوت امهاتكم او بيوت اخوانكم او بيوت**
اخواتكم او بيوت اعمامكم او بيوت عماتكم او بيوت اخوالكم او بيوت خالاتكم او ما ملكتم
مفاتحه وهو ما يكون تحت ايديكم وتصرفكم من ضيعة او ماشية وكالة او حفظا واطلق على ذلك
ملك المفاتح لكونها في يده وحفظه ويؤيده ما رواه الكليني عن ابن ابي عمير مرسلا عن ابي عبد الله ع
في قول الله عز وجل او ما ملكتم مفاتحه قال الرجل يكون له وكيل يقوم في ماله فياكل بغير اذنه وقيل
هو بيوت المماليك لان مال العبد لمولاه فهو مالك له والمفاتح جمع مفتح وهو ما يفتح به وقرئ مفتاحه
او صديقكم او بيوت صديقكم على حذف المضاف والصديق يكون واحدا وجمعا كالخليط وا
لمرجع في الصديق الى العرف لعدم تحديده شرعا وفي صحيح الحلبي عن الصادق ع قال سألته ما يعني
بقوله او صديقكم قال هو والله الرجل يدخل بيت صديقه فياكل بغير اذنه وفيه دلالة على جواز الاكل من بيوت

المذكورين مع حضورهم وغيبتهم وسواء دلّ ظاهر الحال على الرضا او لا لكن العلماء خصّوه بما اذا لم تعلم الكراهة ولو بالقرائن الحالية او يحصل له الظن الغالب بها فان ذلك كاف في الامتناع وعدم الجواز ولعل الوجه في الاطلاق كون الاغلب عدم الكراهة في المذكورين لمكان الاتحاد بينهم والعشرة في جواز الاكل العلم برضا صاحب البيت باذن او قرينة ولذلك خصص هؤلاء فانه يعتاد التبسط بينهم ومقتضاه انه مع عدم العلم بالرضا لا يباح الاكل واذا لم تعلم الكراهة ايضا وفيه نظر لاطلاق الجواز ما لم يعلم المنع ولانه مع العلم بالرضا لا اذن فلم يبق فرق بين من تضمنته الآية وغيرهم ولا يعارضه قبح التصرف في مال الغير بغير اذنه لانه ذلك مع معلومية عدم الاذن ولعل هذا هو الفرق بين بيوت المذكورين وبيوت غيرهم من حيث ان بيوت غيرهم بشرط العلم بالرضا فيها واما بيوت المذكورين فيكفي فيها عدم العلم بالكراهة قال في ك وهذه الرخصة في اكل مال القرابات وهم لا يعلمون ذلك كالرخصة لمن دخل حائطا وهو جائع ان يصيب من ثمره او مرّ في سفره بغنم وهو عطشان بان يشرب من لبنه توسعة منه على عباده ولطفا لهم ورغبة بهم عن دناءة الاخلاق وضيق العطن قلت لا يخفى ان هذه الرخصة ليست بمثابة تلك فان الدليل قائم هنا وغير واضح هناك ومن ثم منع بعض الاصحاب ومن جوزه لم يقيده بالجائع ولا بالحائط بل الحكم في المار على النخل وغيرها ان ياكل منها وليس في كلام الاصحاب ما يدل على جواز شرب اللبن لمن مرّ بغنم في الطريق فتأمل هذا ومقتضى الآية الاكل من بيوت هؤلاء فيجب الاقتصار عليه ولا يجوز الحمل ولا اطعام الغير ولا يتعدى الحكم الى تناول غير الماكول الا ان يدل عليه الاكل بمفهوم الموافقة كالشرب من مائه والوضوء به او يدل عليه بالالتزام كالكون بها حالة. واحتج ابو يوسف بظاهر الآية على ان لا قطع على من سرق من ذوي رحم محرم وذلك انه تعالى اباح لهم الاكل من بيوتهم ودخولها بغير اذن فلا يكون ماله محرزا منهم واورد عليه لزوم ان لا يقطع اذا سرق من صديقه واجيب بان السارق لا يكون صديقا وضعفه ظاهر وهل يجوز دخول بيوتهم لغير الاكل والكون بها بعد وقبله نظر من تحريم التصرف في مال الغير الا ما استثني ومن دلالة القرائن على تجويز مثل ذلك من المنافع التي لا يذهب من المال بسببها شيء حيث جاز الاتلاف فيما ذكر والجواز اظهر عملا بمفهوم الموافقة في الآية والمتبادر من المذكورين كونهم كذلك بالنسب وفي الحاق من كان منهم كذلك بالرضاع وجه غير بعيد من حيث ان الرضاع لحمة كلحمة النسب ولمساواته في كثير من الاحكام ووجه العدم تبادر النسبي من الاطلاق وللاحتياط التمسك باصالة الحرمة في موضع الشك **ليس عليكم جناح** حرج واثم **ان تاكلوا جميعا او اشتاتا** مجتمعين او متفرقين قيل نزلت في بني ليث

بنو بني كنانة كانوا يتحرجون بان ياكل الرجل وحده فربما قعد الرجل منتظرا نهاره الى الليل فان لم يجد من يواكله اكل ضرورة وقيل في قوم من الانصار اذا نزل بهم ضيف لا ياكلون الا معه وقيل في قوم تحرجوا عن الاجتماع على الطعام لاختلاف الناس في الاكل وزيادة بعضهم على بعض وفي ك معناه لا باس ان ياكل الغني مع الفقير في بيته فان الغني كان يدخل على الفقير من ذوي قرابته وصداقته فيدعوه الى طعامه فيتحرج قال الشيخ في ت والاولى حمل ذلك على عمومه وانه يجوز الاكل وحدانا وجماعة ويقتضي ذلك جواز ذلك ولا ينافيه كراهة الاكل وحده لثبوته بدليل من خارج فقد وقع في الخبر ان من ياكل زاده وحده ملعون ونحوه وهو محمول على المبالغة في الكراهة فلا ينافي الجواز الثابت بالآية **فاذا** بيت الاداب
دخلتم بيوتا في الكشاف هذه البيوت للاكل والاولى حمله على العموم كما صرح به الشيخ في التبيان والمراد اي بيت كان من اي شخص كان **فسلموا على انفسكم** اي ليسلم بعضكم على بعض كنفس واحدة انتم اقتلوا انفسكم وقيل معناه فسلموا على اهليكم وفي ت قال ابو عبد الله عليه السلام هو ان يسلم الرجل على اهل البيت حين يدخل ثم يردون عليه فهو سلامكم على انفسكم وقال ابراهيم اذا دخلت بيتا ليس فيه احد فقل السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين **تحية من عند الله** ثابتة بامره مشروعة من لدنه او علمها الله وشرعها لكم فانهم كانوا يقولون عم صباحا وانعم صباحا بدلوا اللفظ بمعنى تسليما يحق تحية **مباركة** لانها يرجى بها زيادة الخير والثواب **طيبة** يطيب بها نفس المستمع وقيل لانها من الاجر الجزيل والثواب العظيم وعن انس انه ص قال متى لقيت احدا من امتي فسلم عليه يطل عمرك واذا دخلت بيتك فسلم عليهم يكثر خيرك **كذلك يبين الله** اي كما بين لكم هذه الاحكام والاداب يبين **لكم الآيات** الدالة على جميع ما يتعبدكم به **لعلكم تعقلون** اي لكي تعقلوا معالم دينكم فتعرفون ما فيه الصلاح والفساد
كتاب البيع
وفيه آيات **الاولى يا ايها الذين آمنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل** اي بما لم يبحه الشرع كالغصب والربا والقمار ونحوها والمراد النهي عن التصرف في مثل ذلك وذكر الاكل لانه معظم المنافع او لان الاكل قد يطلق على وجوه التصرفات كما يقال اكل ماله وان انفقه في غير الاكل **الا ان تكون تجارة عن تراض منكم** استثناء منقطع لعدم دخوله فيما تقدم اي ولكن كون تجارة عن تراض غير منهي عنه او اقصدوا كون تجارة كذلك وعن تراض صفة لتجارة اي صادرة عن تراض من المتعاقدين فيما تعاقدا عليه وفي ت هو وصف التجارة وقال عن تراض منكم اي يرضى كل واحد منكما بذلك وظاهر الآية يقتضي اعتبار التراضي حال صدور العقد منهما وانه كونه عن تراض كاف في حصول الملك من غير توقف على امر آخر ولا ينافي ذلك

كتاب البيع في النساء

كون اللزوم يتوقف على تفرق المجلس كما يذهب اليه اصحابنا للاخبار الدالة على ان البيعان بالخيار ما لم يفترقا
او يسقط الخيار واكتفى الحنفية بمجرد التراضي حال الايجاب والقبول في اللزوم من غير اشتراط التفرق من
المجلس فلا خيار عندهم بعد العقد وان لم يفترقا نظرا الى حصول التراضي وموافقة الاية الكريمة ايضا
ويرده انه بعد قيام الدليل على توقف اللزوم على ذلك لا ينبغي التوقف فيه وقد قام الدليل على ذلك
وهو قوله المتبايعان كل واحد منهما بالخيار ما لم يفترقا والى هذا القول يذهب الشافعي ايضا
فانهم اثبتوا خيار المجلس في المعاوضات كما اثبتناه وقد يستفاد منها عدم صحة البيع فضولا وان
اجازه المالك فيما بعد نظرا الى ان ظاهر الاية كون التجارة صادرة عن تراض حال العقد وهو
منتف في صورة الفضولي والى هذا يذهب الشيخ في المبسوط والخلاف وتابعه عليه جماعة من اصحابنا
ونقله في الخلاف عن الشافعي وذهب بعض اصحابنا الى الصحة ويقف اللزوم على الاجازة مستدلين
عليه بان الاجازة ثانيا في الحال كاشفة عن حصول الرضا حال العقد وانه بيع صدر من اهله في
محله فيقع صحيحا وفي الدليلين بحث لا يخفى على الناظر وربما استدل عليه برواية عروة البارقي لما اعطاه
النبي صلعم دينارا فاشترى به شاتين وباع احديهما في الطريق واقره النبي صلعم وفيه انه بعد تسليم الرواية
جاز ان يكون ذلك لكون النبي صلعم وكله وكالة مطلقة وخص التجارة بالذكر وان كان غيرها من
الاموال المستفادة نحو الهبة والوصية والارث واخذ الصدقة والمهور وارش الجنايات حلالا
لان اكثر اسباب الرزق يتعلق بالتجارة وقد دخل تحت النهي اكل مال الغير بالباطل واكل مال
نفسه بالباطل كما ان قوله **ولا تقتلوا انفسكم** كذلك او ان المراد لا تهلكوها بارتكاب الاثام و
المعاصي فان ذلك هو القتل للنفس حقيقة او لا تقتلوا انفسكم بالقائها الى التهلكة ليتحقق قتلها او
لا تقتلوها حقيقة كما يفعله بعض الجهلة حين ما يعرضه غم او خوف او مرض شديد يرى قتلها
نفسه اسهل عليه قال رسول الله صلعم من تردى من جبل فقتل نفسه فهو في نار جهنم يتردى فيها
خالدا مخلدا ابدا ومن تحسى سما فقتل نفسه فسمه في يده يتحساه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها ابدا
ومن قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يتوجا بها في بطنه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها ابدا او لا يقتل بعضكم
بعضا فانكم بمنزلة نفس واحدة لانكم اذا قتلتم غيركم فقتلتم به فيكون بحيث قتلتم انفسكم وقيل ان
الكلام على ظاهره فان الله تعالى كلف بني اسرائيل ان يقتلوا انفسهم ليكون القتل توبة لهم عن ذنوبهم
ورفع ذلك عن امة محمد صلعم رحمة لهم كما اشار اليه بقوله **ان الله كان بكم رحيما** حيث امر بني اسرائيل
بقتل انفسهم ونهاكم عنه وعلى هذا ففي الاية دلالة على تحريم قتل الانسان نفسه بل ما يؤدي اليه ولو

نادرا

نادرا ونحوه كالجرح والضرب ونحوهما ولو حملنا القتل على ما يعم ذلك فلا اشكال ثم بالغ في التحريم بقوله
ومن يفعل ذلك اي القتل او جميع ما تقدم من المحرمات **عدوانا وظلما** افراطا في التجاوز
عن الحق بما لا يستحق وقيل اراد بالعدوان التعدي على الغير وبالظلم التعدي على نفسه
بتعريضها للعقاب **فسوف نصليه نارا** ندخله اياها وقرئ بالتشديد من صلى وبفتح
النون من صلى **وكان ذلك على الله يسيرا** لا عسر فيه ولا صارف عنه وبه استدل على ان القتل
كبيرة لمكان التوعد عليه ولو رجع الى اكل المال بالباطل كان هو ايضا كبيرة **الثامنة الذين**
ياكلون الربا اي ياخذونه ويتصرفون فيه وانما خص الاكل بالذكر لانه اعظم منافع المال وقد
وقع نظير ذلك في القران كثيرا نحو قوله ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وقوله الذين ياكلون
اموال اليتامى ظلما ونحو ذلك مما يراد به مطلق الاخذ والتصرف والربا في الاصل الزيادة
وفي عرف الشرع بيع احد المتماثلين بالاخر مع الزيادة وهو قسمان ربا الفضل وهو ان يبيع
منا من الحنطة بمنوين وربا النسيئة وهو الذي كان يتعارفونه في الجاهلية كانوا يدفعون
المال الى الغير على ان ياخذوا كل شهر قدرا معينا ثم اذا حل الدين طلب المديون راس المال فان
تعذر عليه الاداء زادوا في الحق والاجل وروى العامة عن ابن عباس انه كان لا يحرم الا ربا
النسيئة وكان يقول لا ربا الا في النسيئة ويجوز ربا النقد ولعل حجته فيما ذهب اليه عموم صحة
البيع المتناول لبيع الدرهم بالدرهمين نقدا وعدم تناول تحريم الربا في الاية له لانه انما
ينصرف الى العقد المخصوص الذي كان معروفا بينهم وربما اكد ذلك ما في الاخبار الدالة على
ان الربا في النسيئة وما روي عنه صلعم لا ربا فيما كان يدا بيد ويرده تظافر الاخبار الدالة على
الربا بتحريم ربا الفضل عنه صلعم ويروى عن ابن عباس انه رجع عن قوله وحكم بتحريم الربا
مطلقا ووافق كل العلماء ايضا فكان الحكم بتحريم الربا مطلقا اجماعيا ويثبت الربا عندنا في
المكيل والموزون سواء كان مطعوما او لا وقد تظافرت اخبارنا عن الائمة عليهم السلام بذلك وفي
المعدود عند بعض اصحابنا اما العامة فجعلوا علة التحريم الطعم وقاسوا المطعومات على
البر ونحوه وامثاله مما ثبت فيه الربا اجماعا لعلة المطعومية او الاقتيات او نحوهما على خلاف
بينهم ونحن قد ابطلنا القياس في الاصول وكتب الربا بالواو كالصلوة والزكوة للتفخيم
على لغة من يفخم وزيدت الالف بعدها تشبيها بواو الجمع **لا يقومون** يوم القيمة اذا بعثوا من قبورهم
الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان الا قياما كقيام المصروع الذي يتخبطه الشيطان فيصرعه

والخبط ضرب على غير اتساق كخبط العشواء **من المس** اي الجنون والكلام على التجوز لان الشيطان
لا يصرع الانسان حقيقة ولكن من غلب عليه المرة او السوداء وضعف ربما يخيل اليه الشيطان
امورا هائلة ويوسوس اليه فيقع الصرع عند ذلك من فعل الله تعالى ونسبته الى الشيطان مجاز لمكان
وسوسته وقيل على الحقيقة اذ يجوز ان يكون الصرع من فعل الشيطان في بعض الناس دون بعض امتحانا
لهم وعقوبة على ذنب يصدر منهم ولم يتوبوا منه كما يسلط بعض الناس على بعض فيظلمه ويأخذ ماله
ولا يمنعه الله سبحانه عنه وليس في العقل امتناع في ذلك والجار متعلق بلا يقومون اي لا يقومون من
المس الذي بهم من اكلهم الربا او بيقوم او بيتخبط فيكون نهوضهم وسقوطهم كالمصروعين لا لاختلال
عقلهم ولكن لان الله اربى في بطونهم ما اكلوه من الربا فاثقلهم تلك سيماهم يعرفون بها يوم
القيمة عند اهل الموقف كما ان على كل عاص من معصيته علامة تليق به يعرف بها صاحبه وقيل الذين
يخرجون من الاجداث يوفضون الا اكلة الربوا فانهم ينهضون ويسقطون كالمصروعين لثقلهم
فلا يقدرون على الايفاض **ذلك** العقاب النازل بهم **بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا** اي
بسبب انهم نظموا البيع والربوا في سلك واحد نظرا الى افضائهما الى الربح فاستحلوه استحلاله وانما
لم يقل انما الربوا مثل البيع لان الكلام في الربوا لا في البيع ومن حق القايس ان يشبه بمحل الوفاق
نظرا الى مبالغتهم في ذلك كانهم جعلوا الربوا اصلا وقانونا في الحل حتى شبهوا به البيع **واحل الله البيع
وحرم الربوا** انكار لتسويتهم بينهما وهدم لقياسهم من حيث ان الحل والتحريم احكام الله فالحلال
ما احله والحرام ما حرمه وليس وجود التماثل بين الشيئين كافيا في تساوي الحكم وفيه دلالة على ان
القياس ليس بحجة فانه اذا عرفنا التساوي ولم يثبت بل كان مختلفا فيهما علم ان التساوي بمجرده لا
يثبت حكما بل يجوز الاختلاف فيه لحكمة يعلمها الله تعالى ولا يطلعون عليها وح فكل موضع يثبت
فيه التساوي كذلك لم يكن ثبوت الحكم لجواز الاختلاف فقول صاحب الكشاف ان فيه دلالة على ان
القياس يهدم النص مع زعمه حجيته بعيد من بط **فمن جاءه موعظة من ربه** فمن
بلغه وعظ من الله وزجر بالنهي عن الربوا **فانتهى** فاتعظ وتبع النهي الوارد من الله **فله ما سلف**
اي ما اخذه من الربوا سالفا قبل نزول التحريم ولا يسترد منه **وامره الى الله** يحكم في شانه يوم القيمة
ان شاء عذبه وان شاء غفر له ولا اعتراض لكم عليه او ان امره بعد الامر والنهي الى الله تعالى مجازيه
على عمله الواقع بعد ذلك من الطاعة او المعصية بامتثال الامر وارتكاب النهي او ان امره بعد الموعظة
والتحريم الى الله تعالى فان شاء عصمه من اكله وان شاء خذله وجميع ما ذكر من الوجوه دال على [illegible]

ما سلف

ما سلف قبل النهي وليس كونه له مشروطا بالانتهاء بل عدم العقاب فيما يأتي مشروط به فلا يرد ان مفهوم
الشرط انتفاؤه اذا لم ينته لم يكن له فيجب رده على مالكه خصوصا مع بقاء العين لان هذا المفهوم
غير معتبر اجماعا ويمكن توجيه المفهوم بان المراد له ما سلف من غير عقاب اذا اتعظ وا
نتهى فلو لم ينته لم يكن له ما سلف سالما بل هو مع العقاب فكان له لو اذا اخذه فهو مع ثبوت
العقاب **ومن عاد** الى الربوا واخذه بعد ورود النهي **فاولئك اصحاب النار هم فيها
خالدون** وفي الاية وعيد عظيم على اكل الربوا وهو يستلزم كونه من الكباير وقد انعقد اجماع
ع المسلمين على ذلك وتظافرت الاخبار به روى الكليني في الصحيح عن هشام بن سالم عن ابي
عبد الله ع قال درهم ربوا اشد من سبعين زنية كلها بذات محرم وعن جميل عنه ع قال درهم
ربوا اعظم عند الله من سبعين زنية بذات محرم في بيت الله الحرام ونحوه مما من الاخبار ومقتضى التحريم
كونه باطلا لا يترتب عليه الملك فيجب دفعه الى صاحبه لانه مال لم ينتقل عنه الى الاخذ بوجه من الوجوه
المحللة كالغصب ولو لم يعرف مالكه تصدق به عنه لانه مجهول المالك والظ بطلان العقد
المشتمل عليه لان التراضي انما وقع على وجه غير مشروع فلا يكون صحيحا من اصله وعلى هذا اصحابنا
اجمع ومالك واحمد وقال الحنفية يصح البيع وتبطل الزيادة ويجب ردها الى صاحبها وهو ضعيف
فانما وقع عليه التراضي لم ينعقد بالاجماع وغيره لم يقع التراضي عليه فلا وجه لوقوعه اذ
التراضي شرط في التجارة ولانا نعلم انتقال الملك به هو البيع الخالي من الربوا وغيره لم يعلم انتقال
الملك به والاصل عدم حصول الملك الا بدليل يوجب الانتقال وما يقال عموم الوجوب الوفاء
بالعقود والايفاء يقتضيه ممنوع فانا لا نسلم تناوله لمثل هذا اذ الظاهر وجوب الوفاء على ارادة
الشارع وعلى ما رضي به منها لا ما نهى عنه هذا كله اذا فعله عمدا ولو فعله جاهلا بالتحريم فقد اختلف
اصحابنا في وجوب رده على مالكه فقال الشيخ في النهاية لا يجب رده وهو الظاهر من ابن بابويه
في المقنع ورواه في من لا يحضره الفقيه وعلى ذلك جماعة والاكثر على وجوب رده والمذهب
ابن ادريس وقول العلامة في المختلف واستدل الشيخ على عدم الرد بظاهر قوله تعالى فمن جاءه
موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وهو يتناول الحلال الذي اخذه على وجه الربوا جهلا
وبما رواه الكليني في الصحيح عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال سالته عن الرجل ياكل
الربوا وهو يرى انه له حلال قال لا يضره حتى يصيبه متعمدا فاذا اصابه متعمدا فهو
بالمنزل الذي قال الله عز وجل وفي الحسن عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال اتى رجل ابي ع

تعالى التي ورثت مالا وقد علمنا ان صاحبه الذي ورثته منه كان يربي وقد لا تعرف ان فيه ربوا واستيقن
ذلك وليس يطيب لي حاله الحال علمي فيه وقد سالت فقهاء اهل العراق واهل الحجاز فقالوا ما يحل
اكله من اجل ما فيه فقال ابو جعفر ع ان كنت تعلم ان فيه مالا معروفا ربا وتعرف اهله فخذ راس مالك
ورد ما سوى ذلك وان كان مختلطا فكله هنيئا فان المال مالك واجتنب ما كان يصنع صاحبه فان رسول
الله ص قد وضع ما مضى من الربوا وحرم عليهم ما بقي فمن جهله وسع له جهله حتى يعرفه فاذا عرف تحريمه حرم
عليه ووجب عليه فيه العقوبة اذا ارتكبه كما يجب على من ياكل الربوا والجواب اما عن كلامه فلما عرفت
من ان ظاهرها العفو قبل نزول النهي اعني في زمن الجاهلية كما اشرنا اليه وفي البحث ان الشيخ في ت
صرح بذلك وذهب في النهاية الى خلافه واما عن الحديث الاول فظاهره سقوط الذنب قبل المعرفة
بالتحريم لا انه يملك ما اخذ في ذلك الوقت واما الثاني فلا يتم الا بحمله بالاباحة مع امتزاجه بالحلال
بناء على ان الميت ارتكبه بجهالة ولم يعرف كونه ربا ويجوز ان يكون الاباحة من حيث انه لا يعرف انه
ربا وان الاستيفاء الذي ادعاه اولا استيفاء باكل صاحب الربوا وينبه على ذلك قوله ع ان كنت
تعلم ان فيه مالا معروفا ربوا وتعرف اهله الى اخره على انه لو كان ظاهرا فيما قالوه لوجب حمله على ما
قلناه جمعا بين الادلة وتحرزا عن اكل المال بالباطل فتامل فيه واستدل صاحب ف بنظائر الخلود
على تخليد الفساق وفيه منع اذ يجوز ان يكون التخليد لاستحلاله الربوا ولكن م ما علم من الدين ضرورة
فان ذلك يوجب كفره على انا لو سلمنا ان المراد عدم الاستحلال نحمل الخلود على المكث الطويل
ممكن واطلاق الخلود على هذا غير عزيز فلا ينافي الادلة العقلية القائمة على عدمه كما ثبت في محله
ثم انه تعالى اكد التحريم بقوله **يمحق الله الربوا** يذهب بركته ويهلك المال الذي يدخل فيه ويمحق
الاثم على صاحبه وقد قيل للصادق ع قد نرى الرجل يربي فيكثر ماله فقال يمحق الله دينه وان كثر
ماله وعن ابن عباس في تفسير المحق ان الله تعالى لا يقبل منه صدقة ولا جهادا ولا حجا ولا صلة **ويربي
الصدقات** ينميها ويزيدها ويضاعف ثوابها ويبارك فيما اخرجت منه وفي الحديث عنه ص ان الله يقبل
الصدقة فيربيها كما يربي احدكم مهره حتى ان اللقمة لتصير مثل احد وعنه ص ما نقصت زكوة من مال
قط وتتفاوت حال التربية بسبب دنوها الى عمالها الاحوج فالاحوج وحسن النية فيها و
لنكتة في كلامه ان المرابي انما يطلب بالربا زيادة المال ومانع الصدقة انما يمنعها لطلب زيادة
المال فبين تعالى ان الربوا سبب النقصان لا سبب النما ولا النقصان فعلى العاقل ان لا يلتفت
الى ما يقضي به الحس والطبع ويعول على ما ندب اليه العقل والشرع **والله لا يحب كل كفار** مصر

على تحليل المحرمات فعال من الكفر **اثيم** منهمك في ارتكابه متماد في اثمه بالكلية وفي كلامه تغليظ عظيم في امر
الربوا وايذان بانه من فعل الكفار لا من فعل المسلمين وفيه دلالة على ان مستحل كافر لانه اذا استحل الربا
صار كافرا واذا اكثر اكله مع الاستحلال فقد ضم كفرا الى كفر **يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وذروا
ما بقي من الربوا** واتركوا بقايا ما شرطتم على الناس من الربوا **ان كنتم مؤمنين** بقلوبكم فان دليل
الايمان امتثال ما امرتم به قيل كان الوليد بن المغيرة في زمن الجاهلية يربي وقد بقي له بقايا على ثقيف
فاراد خالد بن الوليد المطالبة بها بعد ما اسلم فنزلت وهو المروي عن ابي جعفر ع وقيل كان لثقيف على
قوم من قريش مال فطالبوهم عند المحل بالمال والربوا فنزلت فان قيل كيف قال يا ايها الذين امنوا
ثم قال في اخره ان كنتم مؤمنين قيل فيه وجوه منها ان هذا كما يقال ان كنت اخي فاكرمني معناه من كان
اخا اكرم اخاه ومنها ان معناه ان كنتم تريدون استدامة الحكم لكم بالايمان ومنها ان معناه
يا ايها الذين امنوا بلسانهم ذروا ما بقي من الربوا ان كنتم مؤمنين بقلوبكم وقد يستدل بظاهر
كلامه على ان الانسان انما يصير مؤمنا على الاطلاق مع تجنب الكبائر ويجاب بان المراد ان
كنتم عاملين بمقتضى الايمان فان العمل لا يدخل في الايمان كما هو المذهب المنصور **فان لم تفعلوا**
ولم تتركوا البقايا من الربوا **فاذنوا بحرب من الله ورسوله** اي فاعلموا وتيقنوا ذلك من اذن
بالشي اذا علم به وقرى حمزة وعاصم فآذنوا اي اعلموا بها غيركم من الاذن وهو الاستماع فانه من
طرق العلم وتنكير حرب للتعظيم والمعنى فاذنوا بنوع من الحرب عظيم من عند الله ورسوله
واستدل بها على قتال المربي حتى يرجع كما يقاتل تارك الزكوة الذي لا يؤديها قيل لما نزلت قالت
ثقيف لا يدي لنا بحرب الله ورسوله اي لا طاقة لنا به **وان تبتم** من الارتباء **فلكم رؤس اموالكم**
فقط لا الزيادة التي شرطتموها فانها مال الغير ولم تخرج عن ملكه **لا تظلمون** المديونين بطلب
الزيادة على رؤس الاموال **ولا تظلمون** بالنقصان منها ومقتضى الشرط انهم اذا لم يتوبوا ليس لهم
رؤس اموالهم قال في ت وهو يدل على ما قلناه اذ المصر على التحليل مرتد ومال المرتد فيء وقال في ف
يكون ماله فيئا قال بعض اصحابنا وهذا ليس بشي لان المنع انه اذا لم يتب يكون مرتدا لجواز ان
يفعل ويعتقد تحريمه ولا يخفى عليك ما فيه فان ذلك قد مر في كلامه ان المراد من اعتقاد حل الربوا
فلكم رؤس اموالكم ومقتضى المفهوم انهم اذا لم يتوبوا عن اعتقاد الحل بل ثبتوا عليه كانوا مقيمين
على الكفر اذ اعتقاد الحل فيه كفر فلا وجه لان ذلك عليه انه يفعل مع اعتقاد التحريم
لان ذلك غير مفهوم الشرط الا ان يقال لا حاجة الى التقييد وفيه ما فيه على ان صاحب ف

لم يصرح بكونه مرتدا وان نحكم بان ماله فيء للمسلمين ويجوز ان يكون لوجه في ذلك غير ما ذكره كي وان كان هو
هو فقد عرفته ويمكن دفع ما قاله بعد تسليم الارتداد بان مال المرتد لا نسلم انه فيء للمسلمين اذ هو
اما عن فطرة وماله ينتقل الى الورثة فان الارتداد في حكم بمثابة الموت الموجب قسمة امواله بين
ورثته وان كان عن ملة فماله باق على ملكه وان كان يحجر عليه في التصرف فيه وعلى هذا اصحابنا اجمع
وفي الاخبار دلالة عليه ايضا فان كان العامة يوافقونا في ذلك لم يتم ما ذكره والا فيمكن ان يدعي
عدم خروج ملك التخصيص عنه الا بدليل واضح والامر غير واضح في ذلك مع ان المفهوم انما يصار
اليه اذا لم يكن في الكلام فائدة سواه ولا نسلم انه هنا كذلك سلمنا لكن نقول المنطوق حصول
راس المال فقط فمفهومه عدم حصوله فقط وهو كذلك لحصول العقاب معه ايضا او نقول
منطوق الآية ان التائبين عن فعل الربوا او تحليله لهم تمام راس مالهم حال كونهم غير ظالمين
لانفسهم بترك التوبة ولا لغريمهم بطلب ما لا يستحقونه ولا مظلومين بحصول عقاب من عند
انفسهم او بنقص مالهم فجملة لا تظلمون ولا تظلمون حال ومفهوم الآية انهم ان لم يتوبوا لا يكونون
كذلك وهو حق فانهم ليس لهم راس مالهم مع الحال المذكورة اعني ظلمهم انفسهم وغريمهم لعقابها
اذ هم ح ظالمون انفسهم بل غريمهم ايضا ومظلومين ايضا لظلمهم انفسهم وهذا المقدار يكفي لصدق
المفهوم فان ارتفاع المركب يكفي فيه ارتفاع احد اجزائه وبالجملة يستبعد خروج ملك التخصيص
عنه من غير ان ينتقل الى الورثة بمجرد الردة ويصير مالا فيئا للمسلمين خصوصا مع احتمال الرجوع
وقبول التوبة منه مع ان الاصل يقتضي بقاء المال على ملكية صاحبه ولا يخرج عنه الا بوجه شرعي
نا قل عنه المخرج وكون ما نقلوه نا قلا غير معلوم فتامل **يا ايها الذين آمنوا لا تاكلوا الربا اضعافا** في آل عمران
مضاعفة اي لا تزيدوا زيادة مكررة او لا تضاعفوا به اموالكم او لا تضاعفوا الزيادة اضعاف
الاصل او اضعاف ما يتعارف في الربح ولعل التخصيص بذلك نظرا الى ما هو الواقع اذ كان الرجل
منهم يربي الى اجل فاذا بلغ الدين محله زاده في الاجل زيادة من المال وهكذا حتى يستغرق بالشيء
الطفيف مال المديون **واتقوا الله** فيما نهاكم عنه واحذروا الافعال الموجبة لدخول النار **لعلكم تفلحون**
اي لكي تفوزوا بادراك ما تاملونه **واتقوا النار** اي الافعال الموجبة لدخولها كاكل الربوا ونحوه
التي اعدت للكافرين وفيه تنبيه على ان النار بالذات معدة للكفار فدخول غيرهم من
الفساق انما يكون على وجه التبع ولقد وقع التكرار في الآيات الدالة على تحريم الربوا للتاكيد
والمبالغة في التحرز عنه والاجتناب منه واعلم ان هذه الآيات وان اقتضت التحريم في جميع ما يمكن

فيه الزياده الا ان اصحابنا خصصوها بالزيادة الحاصلة في المكيل والموزون اذا بيع بمثله وكذا المعدود
عند بعضهم وكذا اقتضت عموم التحريم بالنسبة الى جميع المكلفين لكن اصحابنا خصصوها ببعض
المواضع التي دل الدليل على جواز الربوا فيها كالربوا بين الوالد وولده والزوج والزوجة وا
لمسلم والحربي والسيد والعبد واخذ بعض العامة بظاهر العموم فمنع في الجميع وتفصيل ذلك
يعلم من كتب الفروع **الثالثة ويل للمطففين** التطفيف البخس بالكيل والوزن
اي التنقيص على وجه الخيانة والتطفيف النزر القليل والتركيب يدل على التقليل قال
الزجاج وانما قيل له مطفف لانه لا يكاد يسرق الا الشيء الطفيف قيل كان اهل المدينة
من اخبث الناس كيلا الى ان انزل الله تعالى الآية فاحسنوا الكيل **الذين اذا اكتالوا على الناس**
يستوفون اي اذا اكتالوا من الناس حقوقهم لانفسهم ياخذونها وافية والاكتيال الاخذ
بالكيل ونظيره الاتزان وهو الاخذ بالوزن ولم يذكر الاتزان لانهما يقع البيع والشراء
باحدهما فذكر احدهما يدل على الآخر والجار متعلق باكتالوا والاصل ان يقال اكتالوا لحقهم لكن
لما كان اكتيالهم من الناس اكتيالا يضرهم ويتحامل فيه عليهم ابدل على مكان من للدلالة
على ذلك ويجوز ان يتعلق بيستوفون وتقديم المفعول على الفعل لافادة الخصوصية اي
يستوفون على الناس خاصة واما انفسهم فيستوفون لها وقيل من وعلى يتعقبان في هذا الموضع
لانه حق عليه فاذا قال اكتلت عليك اراد اخذت ما عليك واذا قال اكتلت منك اراد
استوفيت منك **واذا كالوهم او وزنوهم** اي كالوا لهم او وزنوا لهم والمعنى انهم اذا كالوا
لغيرهم او وزنوا له **يخسرون** ينقصون في الكيل والوزن والكلام من باب الحذف والايصال
لان كالوا ووزنوا يتعدى باللام ويحتمل ان يكون على حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه
والمقدر المضاف هو المكيل والموزون والتقدير واذا كالوا مكيلهم او وزنوا موزونهم قال
في ق ولا يحسن ان يكون ضميرا مرفوعا للمطففين لان الكلام يخرج الى نظم فاسد وذلك
لان المعنى اذا اخذوا من الناس استوفوا واذا اعطوهم اخسروا وان جعلت الضمير للمطففين
انقلب الى قولك اذا تولوا الكيل والوزن هم انفسهم على الخصوص اخسروا وهو كلام متنافر لان
الحديث واقع في الفعل لا في المباشر انتهى وحاصله ان المقصود بيان حالهم في الاخذ من الناس
والدفع اليهم وليس المقصود مجرد مباشرة الكيل والوزن ولو حمل عليه فات المقابلة بين القسمين
وخرج الكلام عن النظم الصحيح وكما لا يصح كونه تاكيدا لا يصح كونه فصلا لانه انما يكون بين المبتدا

والجر ونحوه وهو حاصل هنا الا يظن اولئك المطففون وهو انكار وتعجيب عظيم من حالهم في
الاجتراء على التطفيف والظن بمعنى العلم اي لا يعلمون مع وضوح الدلائل وفي الاشارة اليهم
باولئك مع تقدم ذكرهم قريبا تبعيد لهم عن درجة الاعتبار بل عن درجة الانسانية انهم مبعوثون
ليوم القيمة ومحاسبون على مقدار الذرة والخردلة ليوم عظيم وصفه بالعظمة باعتبار ما يقع
فيه من الشدائد والظن العظيم او انه بمعنى الحسبان لان من ظن الجزاء والحساب ورجح ذلك
في نفسه وان لم يصل الى حد العلم يجب عليه ان يتحرز ويجتنب المعاصي لان العقاب الذي
يحذره ويظنه فان من ظن العطب في سلوك طريق وجب ان يجتنب سلوكه حذرا من
العطب يوم يقوم الناس نصب بمبعوثون او هو بدل من الجار والمجرور والمراد قيامهم من
قبورهم ويحتمل قيامهم يوم الحشر فقد روي عنه صلى الله عليه وآله يقوم الناس مقدار ثلثمائة سنة من الدنيا لا
يؤمرون فيها بامر لرب العالمين لحكمه وامره او الحساب او جزائه وفي هذا الانكار والتعجب
وكلمة الظن ووصف اليوم بالعظم وقيام الناس فيه خاضعين ووصفه تعالى برب العالمين
بيان بليغ لعظم الذنب وتفاقم الاثم في التطفيف وقد دل على تحريم ذلك ايات كثيرة نحو
قوله الا تطغوا في الميزان واقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان وقد تظافرت الاخبار روي
عنه صلى الله عليه وآله انه قال خمس بخمس ما نقض العهد قوم الا سلط الله عليهم عدوهم وما حكموا بغير ما انزل الله
الا فشا فيهم الفقر وما ظهرت فيهم الفاحشة الا فشا فيهم الموت ولا طففوا الكيل الا منعوا النبات
واخذوا بالسنين ولا منعوا الزكوة الا حبس عنهم القطر ونحوها ثم ان ظاهر الاية ترتب الوعيد
على التطفيف باي شيء كان قليلا كان او كثيرا وذهب بعض علماء العامة الى ان المطفف لا
يتناوله الوعيد الا اذا بلغ تطفيفه نصاب السرقة ورده الاكثر بل قال بعضهم ان العزم عليه
من الكبائر وهو مبني على ان نية المعصية بمثابة المعصية وفيه ما فيه الخامسة خذ العفو اي
خذ ما عفى لك من افعال الناس وتيسر ولا تطلب ما يجهد ويشق عليهم اخذا من العفو الذي
هو ضد الجهد والمشقة او خذ العفو عن المذنبين والصفح عنهم او خذ الفضل وما تسهل من
صدقاتهم وذلك قبل وجوب الزكوة وامر بالعرف المعروف المستحسن من الافعال واعرض
عن الجاهلين السفهاء ولا تكافيهم ولا تمارهم واحلم عنهم قيل لما نزلت سأل النبي جبرئيل
فقال لا ادري حتى اسأل ثم رجع فقال يا محمد ان ربك امرك ان تصل من قطعك وتعطي
من حرمك وتعفو عمن ظلمك وعن الصادق عليه السلام امر الله نبيه صلى الله عليه وآله بمكارم الاخلاق وهذه الآية

في الاعراف

جامعة

جامعة لمكارم الاخلاق بتمامها وقد يستدل بظاهرها على استحباب الاقالة في البيع كما قاله الفقهاء
وعلى استحباب انظار المعسر كما قالوه وعلى كراهة معاملة الادنين والسفلة الذين هم الجاهلون في
الحقيقة لان معنى الاعراض عنهم كونهم في جانب عنه وهو هنا في المعاملة والحق ان بعضهم توقف في
دلالتها على ذلك نظرا الى ان العام لا يدل على الخاص وهو بعيد فان العام يثبت حكمه في جميع
الافراد الا ما خرج بالدليل كما هو مقرر في الاصول السادسة ولن يجعل الله للكافرين
على المؤمنين سبيلا قد يستدل بها على عدم تسلط الكافر على المسلم بوجه من الوجوه كالبيع
والاجارة وغيرهما نظرا الى ان السبيل نكرة في سياق النفي فتفيد العموم ومن ثم استدل بها الفقهاء
على ان الكافر اذا اسلم عبده قهر على بيعه من مسلم فان امتنع باعه الحاكم وسلم الثمن وعلى عدم صحة
اجارة العبد المسلم منه وعلى عدم صحة بيعه منه ومقتضى ذلك وقوع البيع فاسدا على
التقدير وعليه اكثر علمائنا وهو قول الشافعي لان التسلط سبيل وقد نفي بالاية ومن اصحابنا من
ذهب الى صحة البيع ولكن يجبر على بيعه منه وهو قول الحنفية مستدلين عليه بانه ثمة يملكه بالارث
وبانه يبقى في يده لو اسلم قبل بيعه وليس ذلك الا لصحة تملكه وفيه نظر لظهور الاية فيما قلناه
والفرق بان الارث والاستدامة اقوى من الابتداء لثبوتهما للمحرم في الصيد مع منعه من ابتدائه
ولا يلزم من ثبوت الاقوى ثبوت الاضعف على ان انقطاع الاستدامة بمنعه منها واجباره على
الازالة فكيف يثبت الابتداء قال بعضهم ان نقل الاية هكذا فالله يحكم بينكم يوم القيمة ولن
يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا في الاخرة او في الدنيا والمراد بالسبيل الحجة واحتج به
اصحابنا على فساد شراء الكافر المسلم والحنفية على حصول البينونة بنفس الارتداد وهو ضعيف
لانه لا ينفيها ان يكون اذا عاد الى الايمان قبل مضي العدة انتهى وقد يناقش فيما ذكره بعد كون
المراد بالسبيل الحجة بانها ينافي معه فساد شراء الكافر المسلم وانما ينافي لو حمل نفي السبيل
على عمومه ويمكن ان يجاب بانه اذا لم يكن له حجة لم يكن له امساكه ولا ملكه فان كون العبد مملوكا
لمولاه انما هو بحجة كالعقد ونحوه فاذا انتفت هنا فسد الشراء ثم اعتراضه على الحنفية غير وارد
فان الزوجية تسلط وسبيل والغرض انتفاؤه بالارتداد نظرا الى ظاهر الاية وعودها مع الرجوع
من غير عقد يحتاج الى دليل اذ بعد رفع المانع لا يكون من دون وجود المقتضي الا ان نقول
بعدم زوال الزوجية بالارتداد وانما ارتفع التسلط عليها ونحوه من حقوق الزوجية
مع ان ظاهر كلامه يعطي زوالها والتحقيق ان الارتداد ان كان عن ملة لم يزل اصل النكاح بها

في النساء

ع

ويبقى موقوفا على انقضاء العدة وانما يبطل لوازم الزوجية وان كان نقض فطرة انفسخ النكاح في الحال
لكونها في حكم الموطوءة هذا مع الدخول ومع عدمه يتساويان في الانفساخ وهنا آيات اخر ذكرها بعض
اصحابنا لا نرى فيما استدل بها وجها يصلح للدلالة فلذا اعرضنا عنها

كتاب الدين

في البقرة

وفيه آيات **يا ايها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين** اذا تعاملتم بما فيه دين تقول داينته اذا
عاملته بدين اذا اخذت منه او اعطيته وتداين القوم والرجلان بمعناه كذا في ق وقريب
منه في ف وفائدة ذكر الدين مع دلالة التداين عليه انه لا يتوهم ارادة المجازاة من التداين ليعطف
عليه وليرجع الضمير في قوله فاكتبوه اليه اذ لو لم يذكر لوجب التصريح به فيقال فاكتبوا الدين فلم
يكن النظم بذلك الحسن ولانه ابين لتنويع الدين الى حال ومؤجل فانه كالمطابقة ودلالة التداين
على ذلك بالتضمن **الى اجل مسمى** معلوم بالايام والاشهر وحاصله كونه بحيث لا يقبل الزيادة
والنقصان لا نحو الحصاد والدياس وقدوم الحاج ونحوه مما يقبل الزيادة والنقصان لعدم
المعلومية فيه واستلزامه وقوع النزاع بين المتعاملين وظاهر الآية يقتضي اعتبار التعيين
في الاجل لفظا ولا يكفي كونه مقصودا لهما ويترتب على اعتبار تعيينه عدم جواز مطالبة صاحب
الحق قبل الاجل وعدم جواز تأخير من عليه الحق عنه لو اراده صاحبه اذ الظاهر ان فائدة
الاجل وتعيينه ذلك الا ما اخرجه الدليل مثل وجوب الاخذ قبله وعدم لزومه كما في القرض
فان التأجيل لا يلزم فيه لدليل اقتضاه وقد استفيد من الآية اباحة المعاملة بالدين مؤجلا
وحالا باي وجه كانت المعاملة نسيئة او سلما وصلحا واجارة وقرضا ونحوها فان المعاملة
تشمل جميع ذلك وقد نقل عن ابن عباس ان الآية في السلم خاصة وكان يقول اشهد ان الله اباح
السلم المضمون الى اجل معلوم وانزل فيه اطول آية وتلا الآية ولم يعتبر الفقهاء ذلك بل الاخذ
بظاهرها الواقع على كل معاملة وان كان موردها خاصا فان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص
السبب وظاهرها شامل لما كان العوضان معا دينا او احدهما لكن الاجماع منعقد على ان
معاملة الدين بالدين غير صحيحة فتختص الآية بالثاني وهو قسمان بيع العين بالدين وهو ان يبيع
شيئا بثمن مؤجل وبيع الدين بالعين وهو المسمى بالسلم وكلاهما داخلان تحت الآية **فاكتبوه**
اي اكتبوا الدين في صك لانه اوثق وادفع للنزاع الناشي من النسيان والجحود والجمهور من
العلماء على استحباب الكتابة لاجماع المسلمين قديما وحديثا على البيع بالاثمان المأخوذة من
غير كتبة ولا اشهاد ولان في ايجابها حرجا وتضييقا ويحتمل ان يكون الامر للارشاد الى المصلحة

لما في

لما في ذلك من المصالح بالنسبة الى من له الحق وعليه والشهود ونحو ذلك فلو رضي صاحب الحق بتركها جاز كما يجوز
له ان لا يأخذ الحق من اصله وذهب بعضهم الى الوجوب نظرا الى ظاهر الامر كما سلف في ق ويدل على
صحة القول الاول قوله فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن امانته والمفهوم من هذا
الظاهر فان ائتمنه على ماله فله ان لا يأخذه عليه قيل فيه تأمل اذ يدل على عدم الوجوب على تقدير
الائتمان لا مطلقا قلت ذلك يكفي في اثبات المطلوب لعدم القول بالفرق فان الكلام في وجوب
كتابة الدين مطلقا وعدمها مطلقا وجعل بعضهم قوله فان امن بعضكم ناسخا لوجوب الكتابة
والاشهاد وفيه نظر **وليكتب بينكم كاتب بالعدل** اي بالانصاف والتسوية والامانة لا يزيد
في الحق ولا ينقص منه ولا يخص احدهما بالاحتياط دون الآخر وقيل العدل ان يكون ما يكتبه
متفقا عليه بين المجتهدين ولا يكون بحيث يجد قاض من قضاة المسلمين سبيلا الى ابطاله ومقتضى
ذلك اشتراط علمه بالكتابة على الوجه المأمور به الموافق للشرع حتى يجيء كتابه معدلا بالشرع
غير مشتمل على تغيير وتحريف وهو في الحقيقة امر للمتداينين باختيار كاتب فقيه دين حتى
يجيء مكتوبه موثوقا به معدلا في الشريعة **ولا يأب كاتب** ولا يمتنع احد من الكتاب **ان
يكتب كما علمه الله** مثل ما علمه الله من كتبة الوثائق اي لا يغير ولا يبدل فيكون تأكيدا لسابقه
او لا يأب ان ينفع الناس بكتابته كما نفعه الله بتعليمها كقوله واحسن كما احسن الله اليك وظاهر
النهي تحريم امتناع الكاتب وهو يقتضي وجوبها عليه الا ان الظاهر عند الاكثر الوجوب كفاية لكونها
في معنى الشهادة ولانها من باب التعاون على البر والتقوى ولانها من الامور العامة البلوى
واستلزام اهمالها الخلل بنظام العالم فتكون مختصة بالنسبة الى كل واحد كما هو شأن الواجب
كفاية ويؤيده تنكير كاتب ولان الغرض من الكتابة من اي شخص يتأتى منه ذلك لا خصوص
فلو كانت واجبة عينا لتحتمت بفعله ولا يضار كاتب ولا شهيد وهو بعيد **فليكتب** تلك
الكتابة التي علمه الله امر بها بعد النهي عن الاباء عنها تأكيدا للحث عليها ويجوز ان يتعلق الكاف
بهذا الامر فيكون النهي عن الاباء مطلقا ثم الامر بالكتابة مقيدة وفيه من المبالغات ما لا يخفى اذ الجمع
بين النهي عن الترك والامر بالفعل ادعى الى فعله من الاقتصار على احدهما **وليملل الذي عليه الحق**
وليكن المملل الذي عليه الحق لانه المشهود عليه فيعتبر املاله في ذلك ولا ينفع املال
غيره لان الغرض الشهادة على ما في ذمته والاملال والاملاء واحد ويستفاد منه وجوب الاقرار
من صاحب الحق بما عليه منه حتى يشهد عليه **وليتق الله ربه** في الاملال فلا ينقص من الحق

الذي في ذمته شيئاً الا من قدره ولا من صفته بل يجب عليه الاقرار بما كان في ذمته وفيه تحذير عظيم من ترك
الاقرار بما عليه من الحق كملاً واكده بقوله **ولا يبخس منه** ولا ينقص من الحق الذي عليه **شيئاً**
ويحتمل رجوع الامر بالاتقاء الى الكاتب ويكون المراد بالبخس منه عدم نقصان في الكتابة مما
املى عليه وهو معنى الكتابة بالعدل **فان كان الذي عليه الحق سفيهاً** ناقص العقل مبذراً
كما هو المتبادر من السفيه **او ضعيفاً** صبياً او شيخاً مختلاً لا شعور له **او لا يستطيع ان يمل**
هو بنفسه لما فيه من الخرس والجهل باللغة التي يكون الاملال بها **فليملل وليه** الذي يلي امره
ويقوم مقامه وهو الاب والجد له والوصي في الصبي وكذا المجنون والسفيه ان كانت لهم الولاية
كما هو المشهور في البالغ على تلك الصفة والا فالحاكم وامينه وولي الشيخ المختل عقله والذي
لا يستطيع ان يمل بخرس ونحوه المترجم المتعاطي احوال العالم بثبوت الدين في ذمته **بالعدل**
من غير بخس حق المولى عليه او المنزل ومقتضى كلام الاكتفاء في ثبوت الحق بمجرد اقرار الولي
عن هؤلاء قال [illegible] وهو دليل على جواز النيابة في الاقرار ولعله مخصوص بما تعاطاه القيم او
الوكيل انتهى قلت هو كذلك فان الاصل عدم اعتبار الاقرار في حق الغير خرج منه هذا الموضع
بالنص لمكان الضرورة فيبقى ما عداه على المنع لكن مقتضى ذلك ثبوت الحق في ذمة المولى عليه
بمجرد اقرار الولي والمشهور انه لا بد من انضمام حكم الحاكم اليه مع انه يشكل الحال في المترجم لا
قتضاء كلامه اعتماد الكاتب على مترجم واحد ويشكل بانه بمثابة الشاهد على ما في الذمة
او على اقراره والظاهر اعتبار التعدد فيه الا ان يكون الكاتب ايضاً عالماً بالحال وهو يشكل
ايضاً اذ لا يحتاج الى اقرار المترجم ح وبالجملة لا يخلو الامر من اشكال الا ان يبقى على ظاهره الا
ان يثبت التقييد بنص قابل له او اجماع فتامل وقيل ان الضمير في وليه يعود الى الحق
اي صاحب الدين والاشكال فيه اقوى لان قول المدعي كيف يقبل ولو كان قوله معتبراً فاي
حاجة الى الكتابة والاشهاد الا ان يكون المراد انه يكتب تذكرة له من لسانه وان لم يكن حجة و
الحاصل ان الاية كالمجملة وبيانها يعلم من خارج ويستفاد منها ان السفيه والضعيف ومن لا
يستطيع ان يمل لا يجوز معاملتهم ولا التصرف في اموالهم ولا يقبل قولهم في الاقرار وان
لغيرهم والولي عليهم يقبل قوله ويصح تصرفه فيهم والاجماع على انهم ليسوا غير اولياء المذكورين
سابقاً فيتعين كونهم الاولياء **واستشهدوا شهيدين** واطلبوا ان يشهد على الدين شاهدان
واطلاق الشهيد على من استشهد تنزيل لما يشارف منزلة الكائن **من رجالكم** ايها المسلمون

وفيه

علامه

وفيه دلالة على اشتراط الاسلام في الشهود وعليه اكثر اصحابنا وللشيخ قول بسماع شهادة الكفار بعضهم
لبعض وقد يستدل بها على اعتبار البلوغ كما هو ظاهر الخطاب واعتبر الحريون الحرية في استفادته
من كلام تامل **فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان** فليشهد او فالمستشهد رجل وامرأتان
وهذا عندنا مخصوص بالاموال او ما في غيرها من الحقوق فلا لقيام الادلة من خارج على العدم
ممن ترضون من الشهداء لعلمكم بعدالتهم وهو قيد في الشاهد مطلقاً عندنا اي سواء كان
رجلين او رجلا وامرأتين فان العدالة معتبرة في الشاهد من حيث هو عندنا ولعل في قوله
ممن ترضون اشارة الى انكم لم تؤمروا باشهاد شهيدين مرضيين على الحقيقة اذ لا طريق لكم الى
معرفة مرضي عند الله من غيره وانما امرتم باشهاد من هو مرضي عندكم بحسب الظاهر الى
مرضي دينه وصلاحه فقد يستدل بها على اعتبار العدالة في الظاهر وان من هو بهذه المثابة عند المستشهد
فهو ممن يصح استشهاده لان الخطاب بنفس المستشهد ولا يلزم من استشهاد من هو كذلك عنده
وهو وجوب قبول الحاكم شهادته فان القبول يتوقف على كونه كذلك عند الحاكم ايضاً وقد لا يكون
نعم يخرج صاحب الحق باستشهاده عن عهدة الامر بالاستشهاد والقبول من الحاكم باب آخر
ان تضل احديهما علة لاعتبار العدد اي التعدد لاجل ان احديهما ان ضلت الشهادة ونسيتها
فتذكر احديهما الاخرى والعلة في الحقيقة التذكير ولكن لما كان الضلال سبباً له نزل منزلته
كقولك اعددت السلاح ان يجيء عدو فادفعه والتقدير ارادة ان تذكر احديهما الاخرى ان
ضلت وفيه اشعار بنقصان عقلهن وقلة ضبطهن وقصورهن عن مراتب الرجال وقرئ
حمزة ان تضل بكسر الهمزة على الشرط فتذكر بالرفع وابن كثير وابو عمرو ويعقوب فتذكر
من الاذكار بقي شيء وهو ان ظاهر الاية يقتضي حصر الشاهد في الرجلين او الرجل والمرأتين
فلا يجوز الاكتفاء بغيرهما والذي عليه اصحابنا قبول الشاهد الواحد مع اليمين ويمكن ان
يقال ذلك ثبت بدليل خارج عن الاية كالاجماع والاخبار فلا اشكال **ولا يأب الشهداء**
اذا ما دعوا الى الاداء او تحملها وبها استدل الفقهاء على تحريم الامتناع من اداء الشهادة بعد
التحمل كما يقتضيه قوله ومن يكتمها فانه آثم قلبه او الى تحملها اذا نودي اليها وهذا الصق بالاية
وسموا شهداء تنزيلاً لما يشارف منزلة الواقع ويرجح ايضاً بانه اذا لم يحرم الامتناع عن تحملها
حذراً من ضياع الحق فلان يحرم الامتناع من ادائها اولى وربما حمل التحريم على ما هو اعم من الاداء
والتحمل قال في [illegible] وهو اولى لانه اعم فائدة وقد يستدل بها على عدم جواز شهادة الصبي شيء

الشهادة

كما ذهب اليه بعض اصحابنا وهو قول الشافعي والحنفية لانه تعالى جعله من آباء على الشاهد والاجماع منعقد
على ان العبد لا يجب عليه الذهاب بل يحرم عليه ذلك اذا لم ياذن له سيده **ولا تسأموا ان تكتبوه**
اي تملوا من كثرة مداينتكم او غيرها من الاسباب ان تكتبوا الدين او الحق او الكتاب وقيل
كنى بالسأم عن الكسل لانه صفة المنافق ومن ثم قال صلى الله عليه وسلم لا يقول المؤمن كسلت **صغيرا**
كان الدين **او كبيرا** لكنه مقيد بما جرت العادة بكتبه لا كالحبة والقيراط او مختصرا كان ذلك
الكتاب او مشبعا مختصرا او مطولا **الى اجله** اي وقت حلوله الذي اقر به المديون والنهي لمن صاحب
الدين عن ترك الكتابة والوثيقة وقيل نهي للشاهد والمراد لا تملوا من كتابة الشهادة على الحق الى اجله
ذلكم اشارة الى ان تكتبوه **اقسط عند الله** اكثر قسطا **واقوم للشهادة** واثبت لها واعون على
اقامتها واختلف في بنائهما فقال انهما مبنيان من اقسط واقام على غير قياس او من قاسط
بمعنى ذي قسط وقويم وانما صحت الواو في اقوم كما صحت في التعجب جمودة قلت لعل الوجه في تفسير
قاسط بذي قسط حذرا من ان قاسطا قد يكون بمعنى جائر كقوله تعالى واما القاسطون فكانوا لجهنم
حطبا ولهذا جعل اولا من اقسط اي عدل واقوم من اقام لا من قام على غير القياس ويحتمل كونه
من قويم بمعنى ثابت اي اثبت ووجه كونه على غير القياس ما اشتهر بينهم ان افعل لا يبنى من
المزيد فيه بل يقال اشد اقساطا واقامة ولكن هذا غير متفق عليه فان سيبويه يذهب الى جواز
بناء افعل من المزيد خاصة ويجوزه من باب افعل نحو اعطاهم واولاهم قال الرضي وعند سيبويه هو
قياس مع انه مع كونه ذا زيادة وبويده وقوع ذلك كثيرا نحو اعطاهم للدينار واولاهم بالمعروف
وانت اكرم من فلان وانما جوز لقلة التغيير فيه لانك تحذف منه الهمزة فقط وترده الى الثلاثي
ثم تبني منه افعل وقيل فان قلت ثم بني افعل التفضيل اعني اقسط واقوم قلت يجوز على مذهب
سيبويه ان يكونا مبنيين من اقسط واقام الى ان يكون اقسط من قاسط على طريقة النسب
بمعنى ذي قسط واقوم من قويم والحق ان قول سيبويه هنا غير بعيد لوروده في كلام العرب كثيرا
على وجه يصح التكلف في تصحيح ينبغي القول به **وادنى الا ترتابوا** واقرب في ان لا تشكوا في
جنس الدين وقدره واجله والشهود **الا ان تكون تجارة حاضرة** استثناء من الامر بالكتابة
والتجارة الحاضرة تعم المبايعة بدين او بعين **تديرونها بينكم** تتعاطونها يدا بيد
غير نسيئة **فليس عليكم جناح** حرج وضيق **الا تكتبوها** لانه لا حاجة الى الكتابة والوثيقة وانما
يحتاج الى الوثيقة احتياطا فيما فيه النسيئة دون النقد والمعنى ان لا تبايعوا بيعا ناجزا يدا بيد

فلا باس

وتجوز ان يرجع الضمير الى الكاتب

فلا باس ان لا تكتبوا لبعده عن التنازع والنسيان وقرأ عاصم بنصب تجارة على انه خبر كان والاسم
مضمر تقديره التجارة والباقون برفعها على انها فاعل كان التامة ويحتمل الناقصة والخبر تديرونها **و**
اشهدوا اذا تبايعتم لعل المبايعة فيها التجارة الحاضرة المذكورة سابقا ويكون المراد ان الاشهاد
كاف في التجارة الحاضرة دون الكتابة ويحتمل ان يكون المراد مطلق التبايع فان الاشهاد فيه احوط
واضبط وظاهر الاستحباب او للارشاد الى المصلحة لما في ذلك من ضبط الامر والاحتياط فيه الامر
التي وهذه كلها للاستحباب عند اكثر الائمة وقيل انها للوجوب ثم اختلف في احكامها ونسخها النهي
وفيه نظر اذ الظاهر ان بعض احكام الآية مما لم يقل احد بنسخه كوجوب اداء الشهادة بل تحملها
ايضا كفاية ثم اختلفوا في وجوب الكتابة على الكاتب فقيل به ونسخ بقوله ولا يضار وهو قول جماعة
لا يعبأ بهم وغيرها من الاحكام لم يقل احد بنسخه فتامل **ولا يضار كاتب ولا شهيد** ان
كان مبنيا للفاعل كان المراد نهيهما عن اضرار المتداينين بترك الاجابة والتحريف والتغيير
في الكتابة او الشهادة وان كان مبنيا للمفعول فالمراد النهي عن الضرر بهما بحملهما على استعجالهما عن مهمهما
الضروري اللازم اما من جهة تحصيل المعاش وتكليف السفر الى بلد القاضي او المدعى عليه
وتكليف الكاتب قلما او مدادا او قرطاسا ونحو ذلك واعتبر العلماء من الضرار عدم اعطاء
الكاتب جعلا اي اجرة وهو عندنا باطل **وان تفعلوا** الضرار او ما نهيتم عنه مطلقا **فانه فسوق**
بكم وخروج عن طاعة الله لاحق بكم ضرره **واتقوا الله** في مخالفة ما امركم به ونهاكم عنه **ويعلمكم**
الله الاحكام التي تحتاجون اليها من امور دينكم وما يصلحكم في دنياكم **والله بكل شيء عليم**
كرر لفظ الله في الجمل الثلاث لاستقلالها وعدم توقف احدها على الاخرى فان الاولى حث على
التقوى والثانية وعد بانعامه والثالثة لتعظيم شانه ولانه ادخل في التعظيم من
الضمير **تنبيه** قد يظهر من هذه التاكيدات في امر الكتابة انها معتبرة وحجة شرعية يصح
التمسك بها والمشهور بينهم خلاف ذلك فلا يصح الركون اليه بل اللازم الوقوف مع ظاهره كما
يذهب اليه البعض وقد بالغ المانعون في ردها حتى قالوا انه لو علم انه خطه لم يجز له الشهادة به
الا ان يعلم الواقعة فيشهد لكونه عالما لا لكونه خطه ويمكن توجيه المشهور بان الشهادة
يعتبر فيها كونها عن علم كما ثبت بالادلة وظاهر ان الكتابة لا توجبه ولو اوجبته وجب العمل
بها لمكان العلم وح فيمكن ان تكون الغاية فيها كونها موجبة لتذكر الشاهد وصاحب الحق
ولكن بهذا فايده ذكر علي بن ابراهيم في تفسيره ان في البقرة خمسمائة حكم وفي هذه الآية خمس عشر حكما

في البقرة

وقد تلونا عليك في تضاعيف الكلام الثانية **وان كان ذو عسرة** وان وقع غريم ذو عسرة على
انّ كان تامّة وقرئ ذا عسرة على انها ناقصة واسمها ضمير يرجع الى الغريم **فنظرة الى ميسرة** فالحكم او
فعليكم نظرة او فليكن نظرة اي انظار ومقتضى الاية وجوب الانظار للمعسر الى وقت يساره
ويستفاد منها تحريم حبسه ومطالبته وملازمته ووجوب انظاره الى وقت اليسار هذا اذا علم
اعساره ولو كان لم يثبت في اعساره جاز ان يحبسه الى ظهور الاعسار ويخلي عنه والظاهر انه مذهب
علمائنا اجمع ووافقنا عليه الشافعي وفي الاخبار دلالة عليه وروي عن الباقر ع ان عليا ع كان
يحبس في الدين فاذا تبين له افلاس وحاجة خلى سبيله حتى يستفيد مالا وقال ابو حنيفة اذا
ثبت اعساره وخلاه الحاكم كان للغرماء ملازمته الا انهم لا يمنعونه من الاكتساب وظاهر
الاية حجة عليه وحد الاعسار عندنا ان لا يكون فاضلا عن قوت يوم وليلة له ولعياله الواجبي
النفقة على الاقتصاد ولا بما لهم من كسوة لصلاتهم ودفع الحر والبرد عنهم ومن دار وخادم يليق
بحالهم فلو فضل عنده من ذلك وجب دفعه الى الدين وفي اخبارنا دلالة على ذلك روى الكليني
في الحسن عن الصادق ع قال لا تباع الدار والجارية في الدين وذلك لانه لا بد للرجل من ظل يسكنه
وخادم يخدمه وبالجملة ما فضل عن جميع ذلك يجب دفعه فلا يكون به معسرا وما لا فلا وظاهر
الاية عموم الانظار للمعسر في كل دين كان وقال ابنا بابويه انه اذا كان قد انفق بالمعروف وجب انظاره
الا ان كان قد انفق في المعاصي فطالبه وجب عليه الاداء وليس هو من اهل هذه الاية وظاهر العموم حجة
عليهما واصالة عدم التخصيص الا بدليل يقتضيه وقيل ان الانظار واجب في دين الربا وحده ومندوب في
دين الربا نظرا الاية ذلك دينا بالقياس عليه ولعل نظرهما الى القول بان الحكم انها السابقة في
بيان حكم الربا فيكون هذه فيه ايضا وفيه نظر فان ايات القران لا تتعلق بعضها ببعض وانما
المناط فيها دلالة اللفظ فحيث ثبتت يثبت الحكم **وان تصدقوا** على المعسر بابراء ما في ذمته
خير لكم من الانظار او مما تاخذونه لكثرة ثوابه وتضاعفه ودوامه **ان كنتم تعلمون** حقيقة
التصدق وما فيه من الثواب الجزيل والاجر الجميل والانظار وما فيه ايضا فانكم ترجحون التصدق
عليه ويحتمل اذ كنتم من اهل العلم والتمييز وفي الاية دلالة على صحة الابراء بلفظ التصدق الا انه
خلاف المشهور فيما بينهم وفيها ايضا دلالة على انه خير من الانظار والمراد ان الانظار واجب
والابراء مستحب والمستحب لا يكون افضل من الواجب لان الابراء جامع للنظرة والصدقة
نظرا الى ان الجمع بين الواجب والمندوب خير من الواجب وحده واعترض بانه مع الابراء لا انظار

اذ هو

اذ هو انما يكون مع بقاء الحق لا مع زواله فلا وجه للجمع بينهما واجيب بانه لما كان الغرض من وجوب
الانظار ترك المطالبة والتضيق على الغريم وهو متحقق مع الابراء فكان جمع بينهما وكان
الثواب المترتب عليه اكثر من ثواب الانظار وحده وهو كما ترى والحق ان افضلية المندوب
على الواجب غير مستبعد بل واقعة في كثير من الموارد فلا مانع ان يكون هذا منها وقيل
اراد بالتصدق هنا الانظار لقوله ص لا يحل دين رجل مسلم فيؤخره الا كان له بكل يوم
صدقة وهذا القول مرغوب عنه فان الانظار قد علم مما تقدم فلا بد من حمل هذا على فائدة جديدة
ولانه لا استبعاد في كون الابراء خيرا من الانظار وبقاء المال في الذمة وان تحصل في كل يوم بل
كل ساعة صدقة اذ يكون خيرية هذه الصدقة بالنسبة الى ما عدلها الا انه ومقتضى اطلاق كون
التصدق والابراء خيرا من الانظار انه كذلك بالنسبة الى كل احد وان كان فاسقا او غنيا
فهو عبادة فيها الاحسان حسن وان لم يكن الى من هو اهله كما روي عنهم ع اصنع المعروف
الى كل احد فان لم يكن اهله فانت اهل لذلك ثم انه تعالى اكد الترغيب في الطاعات والترهيب
عن المعاصي بقوله **واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله** اي تصيرون اليه وهو يوم القيمة او يوم
الموت **ثم توفى كل نفس ما كسبت** اي تستوفي فيه اجر ما كسبته من الاعمال خيرا او شرا او
ما كسبته من الثواب والعقاب **وهم لا يظلمون** اي لا ينقصون مما يستحقونه من
الثواب ولا يزداد عليهم فيما يستحقونه من العقاب فليكن العاقل على حذر من هذا اليوم
وعما قليل يصل اليه وعن ابن عباس انها اخر اية نزل بها جبرئيل فقال ضعها
في راس المائتين والثمانين من البقرة وعاش رسول الله ص بعدها احدا وعشرين يوما وقيل
احدا وثمانين يوما وقيل سبعة ايام وقيل ثلث ساعات ومثله قال ومرادهما انه
واتقوا يوما في وهذه السورة اخر سورة كاملة نزلت من القران فعاش رسول
الله ص بعدها ستة اشهر ثم لما خرج رسول الله ص الى حجة الوداع نزلت عليه في الطريق
يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة الى اخرها فسميت اية الصيف ثم نزل عليه وهو واقف بعرفة اليوم اكملت
لكم دينكم الاية فعاش رسول الله ص بعدها احدا وثمانين يوما ثم نزلت بعدها ايات الربوا
ثم نزلت بعدها واتقوا يوما ترجعون فيه الاية وهي اخر اية نزلت من السماء فعاش رسول
الله ص بعدها احدا وعشرين يوما وقال ابن جريج تسع ليال وقال سعيد بن جبير ومقاتل
سبع ليال ثم مات ليلة الاثنين لليلتين خلتا من شهر ربيع الاول حين زاغت الشمس وروى

اليوم

حكاية وفاة النبي صلى الله عليه

اصحابنا المليين بقيناً من صغر سنة لاحدى عشر من الهجرة انتهى كلامه وعلى هذا فاقالة قبل هذه كلها ويروا
عن ابن عباس وابن عمران اخر ما نزل من القرآن آية الربوا كالمجمل تفصيله ما ذكرهنا فلا تنافي بين كلاميه
الثالثة من ذا الذي يقرض الله من للاستفهام ومحلها الرفع بالابتداء وذا خبره والذي صفته
او بدل منه واقراض الله مثل لتقديم العمل الذي يطلب ثوابه قرضا حسنا اقراضا حسنا مقرونا
بالاخلاص وطيب النفس ويندرج في ذلك جميع الطاعات الواقعة لوجهه سواء كانت بذل
النفس كما في الجهاد او في السعي في تحصيل العلوم الواجبات او السعي في قضاء الحاجات وسائر
مرضاة الله ويدخل فيه مثل اقراض المؤمنين المحتاجين وغيرهم وخصه بعضهم بالمجاهدة والا
نفاق في سبيل الله والعموم اولى وعن ابن عباس القرض الحسن ان نيتره ويصفوه ويجعله ولعل
الوجه في التعبير عن امثال ذلك بالقرض الذي هو قطع المال ودفعه ليعوض به التنبيه على ان
على المعوض على هذا العمل والجزاء عليه لازم الوصول فيضاعفه له فيضاعف جزاءه وثوابه وقد
اخرج الكلام على صورة المغالبة للمبالغة وقرء عاصم بالنصب على الجواب او انزلكونه جوابا للاستفهام
من حيث المعنى فان الكلام في قوة ايقرض الله احد اضعافا كثيرة امثالا كثيرة لا يعلم قدرها الا الله
وقيل الواحد بسبعمائة وهي جمع ضعف ونصبه على الحال من الضمير المنصوب او على انه مفعول ثاني
لتضمن المضاعفة معنى التصيير او على المصدر على ان الضعف اسم مصدر وجمع للتنويع وقيل
كثر استعمال اقامة اسم المصدر مقامه واعطاوه حكمه فيما بينهم والاختلاف في الاضعاف بسبب
النية واستحقاق المنفق عليه وصلاحيته وعلمه وقرابته وغير ذلك من العوارض الموجبة للتضاعف
وعن الصادق عليه السلام لما نزلت من جاء بالحسنة فله خير منها قال رسول الله رب زدني
فانزل الله عز وجل من جاء بالحسنة فله عشر امثالها فقال رسول الله رب زدني فانزل الله تعالى
من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له اضعافا كثيرة والكثيرة عند الله لا تحصى والله يقبض
ويبسط اي يقتر على قوم في الرزق ويوسع على اخرين بحسب ما يقتضيه المصلحة والحكمة فلا
تبخلوا بما وسع عليكم لئلا يبدل حالكم او لا ينبغي لمن قتر عليه ان يخرج عن الرضا والموسع
عليه ان يتكبر ويحتمل ان يراد انه يقبض القرض ويبسط في العوض فيوسع او انه يقبض على
البعض بالموت ويبسط على الوارث واليه ترجعون فيجازيكم على ما قدمتم من الاعمال الصالحة
وعلى ما تركتم منها وقد وقع في الكتاب المجيد ايات كثيرة دالة على الحث على اقراض الله كقوله من
ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له وله اجر عظيم وقوله ان المصدقين والمصدقات

في البقرة

في القرض

واقرضوا

كتاب الرهن

واقرضوا الله قرضا حسنا يضاعف لهم ولهم اجر كريم وقوله ان تقرضوا الله قرضا حسنا يضاعفه لكم
ونحو ذلك او هي متقاربة في المراد واما توابع الدين فانواع الاول الرهن وفيه اية واحدة وهي وان
كنتم على سفر اي مسافرين والخطاب للمتعاملين بالدين المؤجل كما يعطيه قوله ولم تجدوا
كاتبا فرهان مقبوضة خبر مبتدا محذوف او مبتدا محذوف خبره والتقدير فالذي يستوثق
به او فعليكم رهان وليس المراد باشتراط السفر الارتهان انه لا يكون مشروعا في الحضر فانه
يجري في الحضر والسفر معا وحال الكاتب وعدمه بغير خلاف بين العلماء وانما الاشتراط خرج
مخرج الغالب فان السفر لما كان مظنة لاعواز الكتب والاشهاد امر على سبيل الارشاد
لحفظ المال بذلك فقول مجاهد والضحاك باشتراط السفر فيه بعيد مخالف للاجماع ومردود
بما اشتهر عنه ص انه رهن درعه وهو حاضر عند يهودي على عشرين صاعا من شعير والامر فيه
للارشاد كما عرفت دون الوجوب كما في الكتابة وقد انعقد الاجماع على عدم وجوبه اما اشتراط
القبض فيه وعدم لزومه بالايجاب والقبول بدونه فهو قول اكثر اصحابنا ومن العامة والمراد
باللزوم انه لا يكون للراهن الرجوع عن الرهن ولا المرتهن عن الارتهان ومقتضى هذا انه لو رهن بايقاع
الايجاب والقبول ولم يقبض لم يلزم وكان للراهن الامتناع من الاقباض والتصرف فيه بالبيع ونحوه
لعدم لزومه وذهب الشيخ في الخلاف الى لزومه بمجرد العقد واختاره ابن ادريس وعليه مالك من
العامة واحمد في احدى الروايتين واحتج الاولون بظاهر قوله فرهان مقبوضة حيث وصفها بكونها
مقبوضة فاقتضى ذلك عدم تحقق الرهن بدونه وبرواية محمد بن قيس عن الباقر عليه السلام قال لا
رهن الا مقبوضا واحتج الاخرون بعموم قوله تعالى اوفوا بالعقود واصالة عدم اشتراط القبض و
اجابوا عن الاية بان الدلالة فيها من حيث وصف الرهن بالقبض ولا حجة فيه عند المحققين على انها
لا تدل على الاشتراط فان القبض لو كان شرطا في الرهن لكان ذكر القبض تكرارا لا فائدة فيه لانه لا
يحسن ان يقول مقبولة لا يحسن مقبوضة ولان الاية لبيان الارشاد لحفظ المال و
ذلك انما يتم بالاقباض كما لا يتم الا بالارتهان فالاحتياط يقتضي القبض كما يقتضي الرهن
وكما ان الرهن ليس شرطا في الدين فكذا القبض في الرهن والرواية ضعيفة السند فلا يصار
اليها في اثبات مثل هذا الحكم كذا اجاب العلامة في المختلف قلت الذي يظهر من الرواية
ان الوصف في الاية بالقبض للبيان والكشف لا للتقييد فلا يتحقق الرهن بدون القبض
كما هو مقتضى الوصف الموضح الكاشف وضعف الرواية لا يمنع من كون المراد بالاية ذلك

فانها كالامارة عليه ولعل من ذهب الى اشتراط القبض نظر الى ذلك فما اجاب به عنها من نوع على الرواية مشهورة بين الاصحاب منقولة في الكتب المعتبرة واكثرهم عامل بها ونفت باعتبار القبض وهو جايز لضعفها امكان ثم انا لو سلمنا تنزلنا عن ذلك لامكن ان نقول لانه ان لم تكن ظاهرة فيما قلناه فهي محتملة له احتمالا مساويا للاحتمال غيره وهو دليل مشروعية الرهن في المعاملات وليس عليه دليل غيرها وح فنقول كون الشيء وثيقة شرعية تترتب عليها الاحكام الخاصة بها مثل سقوط سلطنة المالك وكونه وثيقة الدين ونحو ذلك مما هو خلاف الاصل متوقف على دليل شرعي مستفاد من الشرع ولا يكفي فيه الاصل والعقل والذي يثبت بالشرع كونه وثيقة شرعية بالاجماع وظاهر الاية والخبر السابق هو الرهن المقبوض ولم يثبت في غيره فيبقى حكم الاصل الذي هو العدم ولا يكفي فيه عموم اوفوا بالعقود فانا لا نسلم ان الرهن دون القبض عقد شرعي يجب الوفاء به لعدم ظهور ثبوته من الشرع كذلك وايضا ان كان المراد العقود الصحيحة فلا نسلم صحة العقد الواقع بدون القبض وكون الاصل فيه ذلك غير ظاهر فانه يعتبر فيه شروط زايدة عليه وليس حصولها معلوما ولا مظنونا بدون اعلام الشارع ولان الصحيح حكم شرعي يتوقف على ورود الشرع به وبمجرد كون الشيء مما يصدق عليه انه عقد لا يقتضي ذلك وان كان المراد ما هو اعم من الصحيح او الفاسد فلا دلالة فيه على المط وقد قيل يجوز ان يراد بها الاعم كما هو الظاهر وح فيجب الايفاء بمقتضى مطلق العقد صحيحا كان او فاسدا فالصحيح بمقتضى الصحيح والفاسد بمقتضى الفاسد فان للفاسد ايضا احكاما شرعية تترتب عليه فاين الدلالة على ما قالوه وحيث يعتبر القبض فالمراد به التخلية مط وانما يتحقق بان يخلي المرتهن فيقبضها او يوكل في قبضه فان كان الرهن خفيفا يمكن تناوله باليد فقبضه ان يتناوله هو او وكيله وان كان ثقيلا كالعبد والحيوان فقبضه نقله من مكان الى اخر وان كان نطعاما فقبضه ان يكتال وان ارتهن صبرة جزافا فقبضها النقل من مكان الى مكان اخر وان كان مما لا ينقل ولا يحول من ارض او دار وعليها باب مغلق فقبضها ان يخلي صاحبه بينه وبينها ويدفع بابها اليه او يدفع اليه مفتاحها وان لم يكن لها باب فقبضها التخلية بينه وبينها من غير حائل ولو كان شيء من المذكورات في يد المرتهن بالعارية السابقة كفى ذلك في القبض وهل يفتقر الى مضي زمان يحقق فيه الاظهر العدم **فان امن بعضكم بعضا** اي وثق واعتمد بعض المتداينين بعض المديونين بان لم يطلب منه الوثيقة ولا ناقصه واستغنى بامانته عن الكتابة والارتهان **فليؤد الذي اؤتمن امانته**

سماه امانة مع كونه ثابتا في ذمته وسماه امانة لايتمانه عليه بدون الكتابة والارتهان والمراد باداء اليه اعطاؤه اياه وايصاله اليه بغير جحود يحتاج الى الاثبات عند الحاكم ولا ينقص منه شيئا ويدفعه اليه في محله من غير مطل وتسويف ثم بالغ في الدفع على ذلك الوجه بقوله **وليتق الله ربه** في الخيانة واداء الامانة فيدفعها الى صاحبها على وجه جميل ويحتمل ان يكون المراد الامر بالاتقاء مط الذي هذا الموضع منها ولعل الغرض من المبالغة في اداء هذا الدين بخصوصه مع ان الدين مط يجب دفعه الى صاحبه من غير مطل وتسويف عند الطلب والقدرة اجماعا ان هذا الدين محل الجحود والانكار لعدم الكتابة والوثيقة فيه فاراد التحذير والتخويف من عدم دفعه الى صاحبه وقد يستدل بظاهر الاية على وجوب اداء كل امانة ائتمن صاحبها الغير عليها من غير خصوصية بالرهن ولا بالدين ولا بالراهن ولا بالمرتهن فيشمل الرهن في يد المرتهن ونحوه وحيث ان الاوامر في الاية للارشاد ورعاية وجوه الاحتياط كما عرفت لم يكن الامانة شرطا في عدم الرهن كما قد يظهر من الاية **ولا تكتموا الشهادة** ايها الشهود عند ارادة اقامتها لاثبات الحق فان في ذلك ابطال حق المسلم وحرمة مال المسلم كحرمة دمه ويمكن ان يكون الخطاب للمديونين والشهادة شهادتهم واقرارهم على انفسهم بالحق **ومن يكتمها** منكم مع علمه بالمشهود به وعدم ارتيابه فيه وتمكنه من ادائها بحيث لا يترتب على ادائها ضرر **فانه اثم قلبه** اي يأثم قلبه او قلبه يأثم وفي اضافة الاثم الى القلب مع ان الاثم يلحق المجموع اشارة الى ان اكتساب الاثم بكتمان الشهادة يقع بالقلب لان العزم على الكتمان انما يصدر منه واسناد الفعل الى الجارحة التي يقع بها ابلغ كما تقول ابصرته عيني وسمعته اذني ولان اضافة الاثم الى القلب ابلغ في الذم كما ان اضافة الايمان اليه ابلغ في المدح ولان القلب هو رئيس الاعضاء والمضغة التي ان صلحت صلح الجسد كله وان فسدت فسد الجسد كله وكانه قيل قد تمكن الاثم في اصل نفسه وملك اشرف مكان منه وفي الكلام دلالة على ان كتمان الشهادة من الكباير وعن ابن عباس اكبر الكباير الاشراك بالله لقوله فقد حرم الله عليه الجنة وشهادة الزور وكتمان الشهادة **والله بما تعملون** اي تسرون وتظهرون **عليم** فيجازي الجميع بحسب عمله وفيه ترغيب وترهيب **الثاني** الضمان وفيه ايتان **الاولى** **ولمن جاء به حمل بعير** من الطعام على طريق الجعالة **وانا به زعيم** كفيل وضمين اوديه الى من رده وبه استدل اصحابنا وغيرهم على مشروعية الضمان قال العلامة في التذكرة وا‍لضمان ثابت بالكتاب والسنة والاجماع قال الله تعالى ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم قال

بن عباس الزعيم الكفيل لا يقتضيه لانه لا يصلح كلهم لا استدلالها لانه حمل البعير مجهول ولا انها جعالة ولا انها
حكاية عن منادي يوسف ع ولا يلزمنا شرعه لانا نقول حمل البعير معروف عندهم ولهذا سموه وسقا
وعلق عليه النبي ص نصاب الغلات واما الجعالة فانا نمنع بطلان الكفالة بها لانها تؤدي الى اللزوم
سلمنا عدم جواز الضمان فيها لكن اللفظ اقتضى جواز الكفالة بها وجوازها بالجعالة ثم قام
دليل على ان الجعالة لا يتكفل بها وهذا الدليل لا ينفي مقتضى اللفظ واما شرع من قبلنا فنقول
انه يلزمنا اذا لم يدل دليل على انكاره وليس هنا ما يدل على انكار الكفالة فيكون ثابتا في حقنا
انتهى كلامه وهو جيد غير ان ضمان المجهول مما ذهب اليه جماعة من الاصحاب واختاره في المختلف
واستدل عليه بهذه الاية نظرا الى الاصل عدم تعيين حمل البعير الذي وقع عليه الضمان وح فلا
حاجة الى التزام معلوميته **الثانية سلهم ايهم بذلك زعيم** اي كفيل والكفيل والضمين
واحد والمعنى سلهم يا محمد ايهم كفيل لهم بان لهم في الاخرة ما للمسلمين وبها استدل
بعض اصحابنا على مشروعية الضمان وقد لا نتماع على ذلك نظر لعدم ظهور وجه الدلالة
الثالث الصلح وفيه ايات **الاولى لا خير في كثير من نجواهم** من متناجيهم فانه يطلق
عليه كقوله تعالى ما من نجوى ثلثة وقد لا نتماع على ذلك نظرا اي من تناجيهم وعلى هذا فقوله
الا من امر بصدقة او معروف على حذف المضاف اي الا نجوى من امر ويجوز على الانقطاع
بمعنى ولكن من امر بصدقة ففي نجواه الخير وانما قال في كثير من نجواهم مع صدق الحكم كليا
ويؤيده قوله ص كلام ابن آدم كله عليه لا له الا ما كان من امر بمعروف او نهي عن منكر او ذكر الله
استجلابا للقلوب وليكون ادخل في الاعتراف به وليخرج عنه الخطأ والنسيان وما اشكل عليه
والمراد بالمعروف ابواب البر لاعتراف العقول بها ولان اهل الخير يعرفونها وروى علي بن ابرهيم عن
الصادق ع في قول الله عز وجل لا خير في كثير من نجواهم الا من امر بصدقة او معروف قال يعني بالمعروف
القرض **او اصلاح بين الناس** او اصلاح ذات البين وبظاهر الاية استدل الفقهاء على مشروعية
الصلح بالمعنى المتعارف لظهور كونه اصلاحا بسبب اشتماله على رفع التنازع بين المتخاصمين
سواء كان على دين او عين او منفعة ونحوه في تفسير علي بن ابرهيم في تفسيره حدثني ابي عن ابن ابي عمير
عن حماد عن ابي عبدالله ع قال ان الله عز وجل فرض التحمل قلت وما التحمل جعلت فداك قال ان
يكون وجهك اعرض من وجه اخيك فتحمل له وهو قوله لا خير في كثير من نجواهم الاية ويمكن ان يكون الخير
اما ان يتعلق بايصال المنفعة او بدفع المضرة والاول ان كان من الخيرات الجسمانية فهو كالامر

بالصدقة

بالصدقة وان كان من الخيرات الروحانية بتكميل القوة النظرية او العملية فهو كالامر بالمعروف
والثاني هو الاصلاح بين الناس فثبت ان الاية مشتملة على جوامع الخيرات ومكارم الاخلاق
الثانية واصلحوا ذات بينكم اي الحال التي بينكم بالمواساة ومساعدة بعضكم بعضا
فيما رزقكم الله وبها استدل ايضا على مشروعية الصلح بالمعنى المشهور وفيها الكلام السابق
الثالثة وان خفتم شقاق بينهما خلافا بين المرء وزوجته **فابعثوا حكما من
اهله وحكما من اهلها** فابعثوا ايها الحكام متى اشتبه عليكم حالهما لتبيين الامر
واصلاح ذات البين رجلا وسطا يصلح للحكومة والاصلاح من اهله واخر من
اهلها فان الاقارب اعرف ببواطن الاحوال اطلب للصلاح **ان يريدا اصلاحا يوفق
الله بينهما** الضمير الاول للحكمين والثاني للزوجين اي ان قصدا الاصلاح يوفق الله بينهما
لتتفق كلمتهما ويحصل مقصودهما وقيل للزوجين اي ان ارادا الاصلاح وزوال الشقاق
اوقع الله بينهما الالفة والوفاق وفيه تنبيه على ان من اصلح نيته فيما يتحراه اصلح الله مبتغاه
وبها استدل على مشروعية الصلح بالمعنى المشهور وفيه ما مر **الرابعة وان امرأة خافت من
بعلها** توقعت منه لما ظهر لها من المخايل **نشوزا** تجافيا عنها وترفعا عن صحبتها كراهة لها
او اعراضا بتقليل محادثتها او مؤانستها ونحو ذلك مما يظهر معه اثار نشوزه وذلك لبعض الاسباب
كالطعن في السن او طموح عينه الى اخرى **فلا جناح عليهما** اي لا اثم ولا حرج على كل واحد منهما
ان يصلحا بينهما صلحا ان يتصالحا بان تحط له بعض المهر او القسم الذي لها او تهب شيئا
تستميله به لتستديم المقام في حباله وتبقى على زوجيته **والصلح خير** اي الصلح بترك بعض
الحقوق فيه خير من الفرقة وسوء العشرة او من الخصومة ولا يجوز ان يراد به التفضيل بل بيان انه من
الخيور كما ان الخصومة من الشرور فهو بمعنى اصل الفعل وفي الاية دلالة على مشروعية الصلح بالمعنى
المصطلح ويستفاد منها ان الزوجة اذا اسقطت القسم من حقها سقطت وفيه دلالة على جواز
سقوط الشيء قبل وجوبه فان حق الزوج يتجدد يوما فيوما بالنسبة الى حقها وسيجيء لها تمام ان شاء
الله تعالى **الخامسة انما المؤمنون اخوة** لاشتراكهم في الدين وفيه ايذان بان الايمان قد عقد
بين اهله من السبب القريب والنسب اللاصق ما انه ان لم يفضل الاخوة ولم يبرز عليها
لم ينقص عنها ولم يتقاصر عن غايتها **فاصلحوا بين اخويكم** لعل القائل في وضع الظاهر موضع
المضمر الحث على ارتفاع الفتنة وايقاع الصلح لما في العادة انه اذا نشب النزاع بين الاخوين

لا ب وام لزم ساير الناس ان يتشاهدوا في رفعه وازاحته ويركبوا الصعب والذلول مشيا
بالصلح وبنا للسفراء بينهما الى ان يحصل الوفاق فالاخوة بالدين احق بذلك وقد استدل بها
ايضا على مشروعية الصلح بالمعنى المصطلح وللتأمل فيه مجال السادسة فان فاءت
فاصلحوا بينهما بالعدل واقسطوا في كل الامور ان الله يحب المقسطين يحمد فعلهم بحسن
الجزاء وفيها ترغيب في الاصلاح والكلام في دلالتها كما تقدم الثالث الوكالة استدل
على مشروعيتها بثلث آيات الاولى الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح
استدل بها على مشروعية الوكالة بالمعنى المشهور نظرا الى ان من بيده عقدة النكاح يشمل الولي
والوكيل وفيه نظر وسيجيء الكلام في النكاح الثانية فابعثوا احدكم بورقكم هذه الى
المدينة فلينظر ايها ازكى طعاما فليأتكم برزق منه والمراد اعطوه دراهمكم واقيموه مقام
انفسكم في الابتياع والمراد من الوكيل سوى ذلك وبها استدل العلامة في التذكرة وفيه نظر فانها
حكاية حال لا عن شرع ولا عن معصوم والاستناد اليها بعيد الا ان يقال ذكرت لا في بيان
وصف حالهم وفي سياق مدحهم على الفعل الذي صدر منهم مع كونهم من الصلحاء الابرار وفيه ما
فيه الثالثة قال لفتيه آتنا غداءنا الفتى يطلق على الوكيل والخادم وحيث ان المراد
يوشع بن نون نبي وليس هو خادما فتعين كونه وكيلا وفي ذلك نظر وبالجملة دلالة الآيات على
مشروعية الوكالة بعيدة وان كان الاجماع منعقدا عليها والاخبار دالة عليها فان الكلام في دلالة
ذلك من الآيات كتاب فيه جملة من العقود وفيه مقدمة ومباحث اما المقدمة ففيها آية
واحدة تشتمل على احكام كلية وهي يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود الوفاء هو القيام بمقتضى
العقد وكذا الايفاء والعقد العهد الموثوق به واصله الجمع بين شيئين بحيث يعسر الانفصال بينهما
ولعل المراد بالعقود ما يعم العقود التي عقدها الله على عباده والزمها اياهم من التكاليف والعقود
التي يعقدونها فيما بينهم من عقود المعاملات والامانات ونحوها مما يجب الوفاء به فتكون دالة
على وجوب الوفاء بالعقود على ما هو ظاهر الامر الا ما اخرجه الدليل وقام على عدم لزومه وجواز فسخه
وعلى كل حال فالمراد بها ما يثبت مشروعيتها الا ما يخترعه المكلف من نفسه ولا ما وقع النهي عنه
نقل ابي حنيفة ان من نذر صوم يوم العيد او ذبح ولده وجب عليه الوفاء به وافتى عليه بالصوم
والذبح غاية ان لغى هذا النذر في خصوص كون الصوم واقعا يوم العيد وفي خصوص كون
الذبح في الولد وحاصله وجوب صوم غير يوم العيد وذبح غير الولد لا وجه له لظهور كونه

في الحجرات

في المائدة

معصية

معصية والوفاء به ترك امتثال لما اشتهر عنه عم لا نذر في معصية الله ووافقنا في ذلك الشافعية
ثم ان عمومه كان عندنا وعند الشافعية مخصوص بالبيع قبل تفرق المجلس لقوله المتبايعان
كل واحد منهما بالخيار ما لم يفترقا واسقط ابو حنيفة هذا الخيار نظرا الى العموم وقد تقدم
احلت لكم بهيمة الانعام يحتمل ان يكون اشارة الى تفصيل بعض العقود كذا في الكشاف
ونحوه قال تعالى فالمراد وجوب ابقاء مثل اعتقاد حل اكلها ووجوبه مع الحاجة ويحتمل
ان يكون المراد اباحة اكل لحمها او مطلق الانتفاع بها والبهيمة كل حي لا تمييز له وقيل كل
ذات اربع في البر والبحر وانما سميت بها لانها ابهمت عن ان تميز واضافتها الى الانعام
للبيان اي البهيمة التي هي الانعام وهي الازواج الثمانية ويلحق بها الظباء وبقر الوحش وقيل ان
بهيمة الانعام الظباء وبقر الوحش ونحوها ولعلهم ارادوا ما يماثل الانعام ويدانيها من
جنس البهائم في الاجترار وعدم الانياب فاضيفت الى الانعام لملابسة الشبه وهو تخصيص
غير واضح ويحتمل ان يراد به الانعام ويكون ذكر البهيمة للتأكيد وفيها دلالة على اباحة بهائم
الانعام الا ما يتلى عليكم الا محرم ما يتلى عليكم او الذي يتلى عليكم آية تحريمه وقد اجمع المفسرون
على ان الآية قوله تعالى بعد ذلك حرمت عليكم الميتة والدم ونحوها غير محلي الصيد يحتمل ان
يكون حالا من المجرور اي احلت لكم هذه الاشياء لا محلين الصيد وقيل حال من ضمير اوفوا
وقد يتراءى منه ان الايفاء وحل البهيمة مقيد به ولعله غير مراد وقيل استثناء وكانه من
بهيمة الانعام وفيه تكلف لعدم كون المحلين من جنس البهيمة وانتم حرم حال من ضمير
محلي الصيد والحرم جمع حرام اي المحرم ان الله يحكم ما يريد من تحليل وتحريم وهو دليل
قوي على بطلان القياس الحاصل باستنباط العلة فانه تعالى قد يحكم بالحكم الواحد في المختلفات
وباختلاف الحكم في المتفقات وفيها اشارة الى انه لا ينبغي السؤال عن اللم والعلة لايجاب الوفاء واتمام
ما اباح وتحريم ما حرم اذ لا نفع يترتب على ذلك وحيث بينا وجوب الوفاء بالعقود على الاجمال
فلنذكر الآن بيان تفاصيلها وذلك انواع الاول الاجارة وفيها آيتان الاولى قالت احديهما يا ابت
استأجره ان خير من استأجرت القوي الامين وهي دالة على مشروعية الاجارة في زمن
شعيب الثانية اني اريد ان انكحك احدى ابنتي هاتين على ان تأجرني ثماني حجج
وهي كسابقتها في الدلالة على المشروعية الا انها شرع من قبلنا وفي دلالتها على المشروعية
في شرعنا تأمل لعدم الحجية فيه عندنا ولا يكفي فيها اصالة عدم النسخ وكون ذلك العقد

في القصص

مما يتوقف عليه نظام النوع ان تم فليس بدال على حجيته لانه فيه بل هو مستقل في الدلالة والمقصود
دلالة الاية عليه والا فالاجماع منعقد على مشروعيتها والاخبار متظافرة والاولى الاستدلال عليه
بقوله **فان ارضعن لكم فاتوهن اجورهن** حيث اوجب لهن الاجرة وهو يقتضي مشروعية الحاق
وثبوت الاجرة بها ولا يرد ان الاجارة تمليك منفعة واللبن عين فلا يصح الاستدلال بها
لان الاجارة على الحضانة واللبن تابع فيصح كونها على المنفعة تامل **الثاني الشركة** وفيه ثلث
ايات الاولى **فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا** دلت على اشتراك الغانمين في الغنيمة لعموم الخطاب
ونحوها قوله **واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول** الاية حيث جعل الخمس مشتركا بين
الاصناف المذكورين **الثانية فهم شركاء في الثلث** لدلالتها على الاشتراك فيه **الثالثة انما
الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين** الاية دلت على الاشتراك لكن على قول من يقول
بوجوب البسط على الاصناف وفي دلالة الايات تامل اما الاولى فلجواز ان يكون المراد اباحة
الاكل منها لا الشركة بالمعنى المصطلح الا ان يقال ذلك للاشتراك واما الثانية فلدلالتها على
الاشتراك في الميراث الا ان يقال ثبوت ذلك يستلزم ثبوت ماهية الشركة اذ لا يراد سوى
اجتماع حقوق الملاك في الشيء الواحد على سبيل الشياع واما الثالثة فلا قائل بوجوب البسط
عندنا على ما عرفت ان اللام لبيان المصرف وبيان ثبوتها على معنى يخالف اجماعنا لا وجه له
على ان لوازم الشركة منتفية هنا اذ للمالك الخيار في نفس المخرج وجواز اخراج الحق من غيره
وكون النماء له ونحو ذلك والحق ان دلالة الايتين الاوليين على الشركة بالمعنى المصطلح واضح
اذ لا يراد منها سوى اجتماع حقوق الملاك في الشيء الواحد على سبيل الشياع او استحقاق التخصيص
نصا عدا على الشياع امر من الامور وهذا المعنى يتحقق فيهما وعلى تحققه في الثالثة ايضا فتامل
الثالث المضاربة وفيه ايات الاولى **فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله** **الثانية
واذا ضربتم في الارض** **الثالثة واخرون يضربون في الارض يبتغون من فضل الله** والعامل يضرب
في الارض للتجارة ويبتغي بذلك الربح ومن هنا سمي مضاربا وفي دلالة الاية على معنى المضاربة المصطلح
بعد فانها دفع احد النقدين الى شخص ليعمل به ويكون له حصة من الربح وشيء من الايات لا يدل
على ذلك الا ان يقال انها دلت على رجحان التكسب وهو اعم من ان يكون بمال الانسان نفسه
او بمال غيره ومع هذا ففي استفادة ذلك منها تامل **الرابع الايضاع** وهو دفع مال الى شخص ليتجر
به مجانا من غير حصة في ربحه لكن ان تبرع به فلا اجرة له والا فله اجرة مثله وفي مشروعيته ثلث

ايات

ايات الاولى **وقال لفتيانه اجعلوا بضاعتهم في رحالهم** **الثانية وجئنا ببضاعة مزجاة** **الثالثة
ولما فتحوا متاعهم وجدوا بضاعتهم ردت اليهم** لدلالتها على الايضاع بالمعنى المتقدم نظر
وظاهرها ان المراد بها في الايات مال اخوة يوسف الذي اشتروا به طعاما لانفسهم مع انه
شرع من قبلنا والحجية فيه **الخامس الايداع** وفيه ايضا ثلث ايات الاولى **ان الله يامركم
ان تؤدوا الامانات الى اهلها** **الثانية فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن
امانته** **الثالثة ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤده اليك** الاية وفي دلالة
الاولى على وجوب رد الامانات مطلقا الى اهلها وظاهرها الوديعة وامثالها ونقل في ذلك
قولا بان المراد بها امانات الله تعالى كالاوامر والنواهي وامانات عباده فيما يأتمن بعضهم بعضا
من المال وغيره عن الصادق عليه السلام وقد تقدم ان الاية الثانية في الدين وظاهرها يشمل الامانة
ايضا ومقتضى الامر وجوب الاداء مطلقا من غير خلاف وهذا حكم مطلق الامانة والثالثة
ايضا تتم اقسام الامانات الواقعة بين العباد والممدوح فيها هم النصارى فانهم لا يستحلون اموال
من خالفهم في الاعتقاد والمذموم هم اليهود فانهم يستحلونها كما حكى تعالى عنهم ليس علينا في الاميين
سبيل والاميون عندهم من ليس على دينهم قال تعالى ويقولون على الله الكذب تكذيبا لهم وبالغ
في ذمهم هنا بان قال ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك الا ما دمت عليه قائما
اي ملحا او ملازما على راسه مبالغا في التقاضي والمطالبة وتمام ما يتعلق باحكام الامانات
يعلم تفصيله من كتب الفروع **السادس العارية** وهي عقد شرع لاباحة الانتفاع
بعين من اعيان المال على جهة التبرع ومحلها العين التي ينتفع بها مع بقائها وذكر لمشروعيتها
ايتان **الاولى وتعاونوا على البر والتقوى** والمراد فليعاون بعضكم بعضا على الخير
واجتناب المعاصي وامتثال الاوامر وهي دالة عليها بالعموم من حيث ان الاذن في انتفاع البعض
فيما يحتاج اليه من العين تبرعا من جملة البر **الثانية ويمنعون الماعون** الماعون اسم جامع
لمنافع البيت مما جرت العادة بعاريته وبسائله الفقير والغني في اغلب الاوقات ولا ينسب سائله
الى اللوم بل ينسب مانعه الى اللوم والبخل وذلك كالفاس والقدر والدلو والقدح والغربال
والقدوم ويدخل فيه الماء والملح والنار لما روي ثلثة لا يحل منعها الماء والنار والملح ومن ذلك
ان يلتمس جارك الخبز في تنورك او يضع متاعه عندك يوما او نصف يوم وهو فاعول من المعن
وهو الشيء القليل وقد سمي الزكوة ماعونا لانه يؤخذ من المال ربع العشر فهو قليل من كثير

قال بعضهم ومن الفضائل ان يستكثر الرجل في منزله مما يحتاج اليه الجيران فيعيرهم ذلك ولا يقتصر
على قدر الضرورة وربما قيل ان الماعون اسم لكل منفعة وعطية ويؤيد ذلك ما رواه ابو بصير
عن ابي عبد الله عم قال هو القرض يقرضه والمعروف يصنعه ومتاع البيت يعيره ومنه الزكوة قلت
ان لنا جيرانا اذا اعرناهم متاعا كسروه فعلينا جناح بمنعهم قال لا ليس عليك جناح ان تمنعهم
اذا كانوا كذلك وفي الآية مبالغة في الذم على المنع من الماعون حتى انه تعالى جعله شقيق الرياء
المحرم واضاف الويل اليه ومن ثم حمله بعضهم على الزكوة المفروضة لانه تعالى ذكره عقيب الصلوة
ولخفاء منع هذه الاشياء قد يكون محظورا في الشريعة اذا استعيرت عن اضطرار السابع
في السبق والرماية وفيه آيات الاولى واعدوا لهم واعدوا ايها المؤمنون للكفار
او لناقضي العهد منهم ما استطعتم من قوة من كل ما يتقوى به في الحرب روى عقبة بن
عامر ان النبي صلى الله عليه وآله قال الا ان القوة الرمي قالها ثلثا ومن رباط الخيل اسم للخيل التي تربط في
سبيل الله وهو فعال بمعنى مفعول او مصدر سمي به يقال ربط ربطا ورابط مرابطة ورباطا
او جمع ربيط كفصيل وفصال ووجه الاستدلال انه تعالى امر باعداد الرمي ورباط الخيل للحرب
ولقاء العدو والاعداد لذلك انما يحصل بالتعلم والنهاية في التعلم المسابقة والرماية وبذلك
يكمل كل واحد نفسه في بلوغ النهاية والحذق فيه فيتم الاستدلال الثانية قالوا يا ابانا انا
ذهبنا نستبق نتسابق فان الافتعال والتفاعل قد يشتركان في المعنى كالانتضال والتناضل
وهو يجوز ان يراد به التسابق في العدو ويجوز التسابق في الرمي وعلى هذا فلا دلالة على المطلق
لعدم ظهور التسابق في المعنى المصطلح منها وارادة التسابق بالاقدام على ما قاله بعضهم غير
بعيدة منها وهو غير مشروع عندنا ولو سلم ان المراد به السبق المصطلح فلا يلزم من نقل الجواز
لنا جوازه وانه مشروع لو كان منكرا لما اعتذروا به عند ابيهم النبي عم لانه معصوم لكنه شرع
من قبلنا وفي حجيته تامل الثالثة فما اوجفتم عليه فما اجريتم على تحصيله من الوجيف وهو
سرعة السير من خيل ولا ركاب ما يركب من الابل غلب فيه كما غلب الراكب على راكبه ولعل وجه
الدلالة فيها انه تعالى ذكر عدم تسارعهم عليها بالخيل ولا بالابل وهو يقتضي صحة التسابق عليها
كذا قيل وفيه تامل الثامن الشفعة ماخوذة من الشفع وهو الزوج كان المشفوع كان فردا
فصار شفعا بنصيب صاحبه واصلها التقوية والاعانة ومنه الشفاعة وفي الشرع عبارة عن
استحقاق الشفيع انتزاع حصة شريكه المنتقلة اليه بالبيع بملك قهري يثبت للشريك القديم

على الحادث

على الحادث وليس يحضرني في الآيات القرآنية ما يدل عليها صريحا لكن لما كانت مشروعيتها لازالة الضرر
الحاصل بالشركة امكن الاستدلال عليها بما يدل على رفعه كقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من
حرج لو شاء الله لاعنتكم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ونحوها من الآيات التي في معناها
وتفاصيل احكامها يعلم من الفروع التاسع اللقطة وهي اما انسان او حيوان او مال ولم يرد
في الكتاب ما يدل على ذلك بخصوصه واستدل بعضهم عليه بعموم قوله وتعاونوا على البر والتقوى
وقوله فاستبقوا الخيرات ونحوها من الآيات الدالة على استحباب اخذها ولا يخفى ان ذلك
انما يتم في اللقيط اي الانسان الملقوط فان التقاطه واجب على الكفاية لاشتماله على صيانة
النفس عن الهلاك وفي تركه اتلاف النفس المحرمة فيكون خلاف التقوى اما غيره من لقطة
الاموال والحيوان غير الانسان فلا يتم الاستدلال عليه بهذه الآيات فانها في موضع جوازها
مكروهة وروي عنه صلى الله عليه لا ياوي الضالة الا ضال ورويناه في الصحيح عن الحلبي عن الصادق عم
قال وكان علي بن الحسين عم يقول لاهله لا تمسوها وعنه عم لما ذكر له اللقطة قال لا تعرض
لها الحديث صحيح ونحوه [illegible] فلا يكون مندوبا اليها وتمام تفاصيل الاحكام يعلم من محله
العاشر الغصب وهو الاستيلاء على مال الغير بغير حق والآيات الدالة عليه بالعموم كثيرة
كقوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وقوله تعالى ان الله لا يحب المعتدين والمعتدي
هو الغاصب وقوله ان كثيرا من الاحبار جمع حبر وهو عالم اليهود والرهبان جمع راهب
عالم النصارى ليأكلون اموال الناس بالباطل ونحوها من الآيات قيل ويدل عليه وعلى
جواز المقاصة قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ويمكن ان
يقال انها غير خاصة في المقاصة بل دالة على ضمان الغاصب المغصوب ووجوب رد مثله
او قيمته على المغصوب منه وبهذا استدل اصحابنا على ذلك ونحوها في الدلالة قوله وجزاء سيئة سيئة
مثلها وقوله ولمن انتصر بعد ظلمه فاولئك ما عليهم من سبيل فانه يدل على المقاصة خصوصا
فان المعنى انه من انتصر لنفسه وانتصف من ظالمه بعد ظلمه اي بعد ان ظلم وتعدي عليه والاضافة
الى المفعول فاخذ لنفسه بحقه فالمنتصرون ما عليهم من اثم وعقوبة وذم وذلك يعطي المقاصة
لكنه على الوجه الذي غصب منه من غير زيادة في عين او منفعة كما هو الظاهر من الآيات
السابقة الحادي عشر الاقرار وفيه آيات الاولى فاعترفوا بذنبهم فسحقا لاصحاب السعير
الثانية وآخرون اعترفوا بذنوبهم الثالثة قال أأقررتم واخذتم على ذلكم اصري قالوا اقررنا

علم

و فيه دلالة على هذه الآيات على كلا قرار المصطلح بين الفقهاء نظر فانه اخبار عن حق سابق على زمان التكلم
وشيء من الآيات لا يدل على ذلك **الرابعة كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم** وفيها
دلالة عليه فان شهادة المرء على نفسه عين اقراره كما قالوه فثبت مشروعيته بالكتاب وقد
انعقد عليه الاجماع وتظافرت الاخبار به وتفاصيل مباحثه تعلم من الفروع **الثاني عشر الوصية** الوصية
وفيها ثلث آيات الاولى **كتب عليكم** ايها المؤمنون او كل من يصلح للخطاب **اذا حضر احدكم
الموت** اي حضرت اسبابه وظهرت اماراته بزيادة المرض او البلوغ الى الهرم او حدوث
الوبا ونحو ذلك لا اذا عاين الموت وصار يحتضر لعدم الشعور بالوصية ح **ان ترك خيرا** اي
مالا وقيل مالا كثيرا لما روي عن امير المؤمنين ع انه مولى له اراد ان يوصي وله سبعمائة درهم فمنعه
وقال قال الله تعالى ان ترك خيرا والخير المال الكثير قاله في ق وهذا هو المأخوذ به عندنا لان
قوله ع حجة وهو جيد ان ثبت صحة السند والا فالحمل على الاطلاق كما هو الظاهر لعدم تقييدها
بمقدار مخصوص من المال **الوصية للوالدين والاقربين** مرفوع بكتب وتذكير فعلها لان فاعله
بمعنى ان يوصي والايصاء ومن ثم ذكر الضمير في بدله ويبدلونه او لان التانيث غير حقيقي وقيل
لمكان الفصل بينهما وفيه نظر لاشعاره بتعين التانيث مع عدم الفصل ولا وجه له وقيل انه
مرفوع بالابتداء وخبره للوالدين والجملة جواب الشرط باضمار الفاء كقوله من يفعل الحسنات
الله يشكرها وفيه ان ذلك ان صح فهو من الضروريات الشعرية فلا يلحق به القرآن فاذن الوجه
الاول والعامل في اذا مدلول كتب الوصية لتقدمه **بالمعروف** اما متعلق بالوصية او بمقدر
حال عنها والمراد به العدل الذي لا حيف فيه ولا جور كالوصية لهم قبل اخراج الواجبات او مع
حرمان اولاده الصغار ويحتمل ان يرجع الحيف به او بما يوصي به بان لا يزيد على الثلث او بان يكون على
القدر المستحب فيه كما قالوه ان المستحب كونها بالثلث او الخمس او الربع ولا يصل في الغلاء بحيث
يجاوز الحد لان من ملك المال الكثير فاوصى لاقربائه شيئا قليلا لم يكن وصيته بالمعروف و
يحتمل ان يرجع الى الموصى لهم على انه امر بالطريق العدل لا يجوز ان يوصي للغني ويترك الفقير
ويوصي للبعيد ويترك القريب ولا يبعد الحمل على جميع ذلك لصلاحية اللفظ له **حقا على
المتقين** مصدر مؤكد لمضمون الجملة اي حق ذلك حقا ثابتا على الذين يتقون من المعاصي وكانه
خصوا بعدم التعميم من عليكم لشرفهم وكثرة انتفاعهم وقد اختلف في كون الآية منسوخة او محكمة
قال في ق ان الوصية كانت في بدء الاسلام واجبة فنسخت باية المواريث ولقوله ع انه لا اعطى

كلا في

كلا في جعفر ع الا لا وصية لوارث وتلقاه الامة بالقبول حتى لحق بالمتواتر وان كان من الآحاد وحكى
عن ق بان آية المواريث لا تعارضه بل تؤكده من حيث انها تدل على تقديم الوصية مطلقا والحديث
من الآحاد وتلقى الامة بالقبول لا يلحقه بالمتواتر وهو جيد فان انتساخ الكتاب بخبر الواحد القرآن ح
مرغوب عنه بين المحققين من الاصوليين ويؤيده ان من الاقارب فلا يكون وارثا فكيف تنسخ
الوصية له بالخبر وقد تظافرت اخبارنا عن ائمتنا صلوات الله عليهم بجواز الوصية للوارث
روى الكليني في الصحيح عن ابي ولاد الحناط قال سألت ابا عبد الله ع عن الميت يوصي للوارث بشيء
قال جائز له وفي الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال الوصية للوارث لا باس بها وعن محمد
بن مسلم عن ابي جعفر ع قال سألته عن الوصية للوارث فقال تجوز ثم تلا هذه الآية ان ترك خيرا
الوصية للوالدين والاقربين ونحوها من الاخبار ويمكن حمل الخبر السابق على تقدير ثبوته على الوصية به
الغير الجائزة كالوصية مع وجود الدين المستغرق او فيما زاد على الثلث ونحو ذلك مما يمنع الوصية
على انه معارض بما رووه عنه ص لا يجوز الوصية للوارث الا ان يجيز الوارث وظاهر انه الحاكم
متاخره عنها لظهور وقوع الوصية المتقدمة على الاجازة اذ وقعت باطلة لم تؤثر الاجازة فان
الباطل لا عبرة به ولا اعتبار له في نظر الشرع فوجب ان تكون صحيحة وذهب ابن عباس و
جماعة من العامة الى ان الآية منسوخة في حق من يرث ثابتة في من لا يرث قال الامام دلت على
وجوب الوصية للقريب ترك العمل به في حق القريب الوارث اما باية المواريث او بقوله
لا وصية لوارث او بالاجماع فبقيت الآية دالة على وجوب الوصية للقريب الذي لا يكون وارثا
لكن يشكل الحكم بان اكثر العلماء لا يقولون بوجوب الوصية للمذكورين فيمكن توجيه النسخ
ح بان الوصية كانت واجبة ثم نسخ وجوبها ولا يلزم من نسخ الوجوب ارتفاع الجواز
بل يبقى بعده الجواز الاصلي او الشرعي كما قالوه فيصح قول من قال بالنسخ ان اراد ذلك نظرا
الى عدم الوجوب ويمكن ان يق المراد بالآية الندب على ان كتب بمعنى ندب وان كان ظاهره الوجوب ب
لانعقاد الاجماع على عدمه فلا حاجة الى النسخ مع كونه لا اصل عدمه ويكون الآية نصا في الاستحباب
وتأكيد استحبابها فان الاخبار متظافرة به ولا يجب الا اذا كان عليه حق واجب فتجب عليه
الوصية به سواء كان صلاة او زكاة او غيرهما وتحرم تركه ويتضيق عند امارات الموت وتمام ما يتعلق
بذلك يعلم من الرجوع الى محله **فمن بدله** غيره الايصاء من الاوصياء او الشهود او غيرهما
مما يمنع من وصوله ذلك المال الى مستحقه وقيل انه راجع الى الموصي وتبديله تغيير الوصية عن

الموضع الذي بيّن الله تعالى الوصية فيهم فانهم كانوا يوصون في الجاهلية للاباعد طلباً للشرف والفخر
ويتركون الاقارب في الضر والفقر فامرهم بالوصية للاقربين واوعدهم على تركها وهو مبتدأ تضمن
معنى الشرط **بعد ما سمعه** ظرف التبديل وما مصدرية ويحتمل الموصولية والمراد بسماعه وصول علمه
اليه وتحققه عنده ولعل ذكر السماع للتنبيه على ان الوعيد لا يلزم الا بعد العلم والسماع فان التكليف
انما هو بعد العلم **فانما اثمه على الذين يبدلونه** فما اثم الايصاء المغير او التبديل الا على مبدله لانه
الذي خانه وخالف الشرع والمجموع خبر المبتدأ والفاء لتضمن معنى الشرط والعايد هو الظاهر لكونه
في معناه فانه وضع الظاهر موضع المضمر يكون عايداً ايضاً كما قالوه في قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
انا لا نضيع اجر من احسن عملا والتصريح بالجمع للاشعار بان التبديل قد يكون من الوارث والوصي
او الشاهد او غيرهم **ان الله سميع عليم** وعد للعامل بالوصية بل بسائر العبادات ووعيد للمبدل
بغير الحق فانه يعلم السر واخفى ويجازي على ما صدر منهم قال في البيان وفي الاية دلالة على ان الوصي
او الوارث اذا فرط في الوصية او غيرها لا ياثم الموصي بذلك ولم ينقص من اجره شيء وانه لا يجازي احد
على عمل غيره قلت الظاهر ان مراده ان الموصي لا يلحقه اثم التبديل الذي صدر من الوارث او غيره
فان الظاهر المشار اليه بذلك هو التفريط ولا ينقص من اجره بسبب الوصية شيء وان وقع التبديل
من الوارث فانه لا يجازي احد على عمل غيره كما قال اذا وقع التفريط من الوارث لم يلحق الموصي
من الاثم شيء ويكون ثواب الوصية له لا ان مراده ان الاثم الذي كان حاصلا للموصي بسبب ترك
الزكوة والحج والصلوة والصوم وغيرها من الامور الواجبة بالاصل وغيره متى ما اوصى بها خرج عن
العهدة وتعلق ذلك الاثم بالمبدل فان في ذلك مخالفة للعقل والنقل اذ يمتنع ان يكون الانسان
مع تقصيره في الحقوق الواجبة كالزكوة والخمس واكل مال الناس غصباً وظلماً متى ما اوصى
بها خرج عن تلك الحقوق ولا يكون عليه اثم ويلحق اثمها للمبدل مع ان قوله ولا يجازي
احد على عمل غيره صريح في ارادة ما قلناه فلا يرد عليه ذلك ثم قال وفيها ايضا دلالة على
بطلان قول من قال ان الوارث اذا لم يقض دين الميت فانه يؤخذ به في قبره او في آخرته لما قلنا
من انه يدل على ان العبد لا يؤاخذ بجرم غيره اذ لا اثم عليه بتبديل غيره وكذا لو قضى عنه
الوارث من غير ان يوصي بها لم يزل ذلك عقابه الا ان يتفضل الله باسقاطه عنه قلت الظاهر ان
مراده ان الميت اذا اوصى بما عليه من الدين خرج عن عهدة اصل الدين فانه بمثابة دفع الدين
الدين يدفعه الى صاحبه لا انه يخرج عن عهدة التقصير الحاصل له بعدم دفعه الى صاحبه وقت

تمكنه

تمكنه من الدفع اليه وتاخيره عنه الى ان مات وعلى هذا فلو فرط الوارث في الدفع الى صاحب الدين لم يكن الميت
مؤاخذاً في قبره وفي الآخرة باصل الدين فان العبد لا يؤاخذ بجرم غيره والتقصير في دفع الدين الذي
اوصى به الميت انما صدر من الوارث حيث لم يدفعه الى صاحبه ايام حيوته مع تمكنه من الدفع اليه
وعدم الوصية اي ليس على الميت هذا الاثم وان كان على الوارث الاثم عليه بسبب تقصيره في الدفع
الى صاحبه ايام حيوته مع تمكنه من الدفع اليه وتقصيره فيه فلو لم يتمكن منه لم يكن عليه اثم
بوجه من الوجوه ويرجع الاثم الى الوارث ان غير الوصية وفي الاخبار دلالة على ما ذكرناه
روى الحلبي في الصحيح عن الصادق عليه السلام في الرجل يموت وعليه دين فيضمنه ضامن للغرماء فقال اذا رضي به
فقد برئت ذمة الميت ونحوها ولعل في قوله وكذلك لو قضى الوارث عنه من غير ان يوصي بها اشارة
الى ان تقصيره هنا جاء من نفسه بسبب عدم الوصية بالدين الذي عليه فيكون اثم ذلك عليه

وهو تقصيره بعدم الوصية بما عليه من الدين

وبالجملة فهاهنا صورتين يخرج عن عهدة اصل الدين ويبرأ ذمته من الحقوق التي عليه ويبقى
تقصيره في التاخير وعدم الدفع في ايام الحيوة وكذا تقصيره في عدم الوصية حال الموت امره الى
الله تعالى ان شاء يتفضل عليه باسقاط العقاب عنه وان شاء عاقبه عليه لا ينافيه حتم تعالى
محضاً الا انه قاطع حق الناس اليهم في الصورتين المفروضتين ولو فرض انه لم يوص به ولو قضاه
الوارث عنه مع كونه مقصراً في الدفع حال الحيوة كان اصل الدين ساقطاً بالبناء في قبره وفي الآخرة
وكذا التقصير في التاخير وعدم الوصية ويكون اثمه عليه في الآخرة ومتى لم يصل حق الناس
اليهم ويبقى حقه تعالى امره اليه سبحانه هذا ما يظهر من كلامه وهو موافق للقواعد الكلامية غايته
انه بقي الكلام في المقدمة القائلة بان الميت اذا اوصى بما عليه من الدين خرج عن عهدة اصل الدين
بتلك الوصية ولو لم يدفعها الوصي الى صاحب الدين كان التقصير في ذمة الوصي فان المنع
قد يتوقف عليها الا ان في كلامه اشارة الى ثبوتها حيث استدل عليها بان العبد لا يؤاخذ بجرم
غيره فهو مع الدفع الى الوصي خرج عن عهدة اصل الدين وعدم دفع الوصي الدين الى صاحبه تقصير
منه فلا وجه لمؤاخذة الميت به وينبه على ذلك ما رواه اسحق بن عمار عن الصادق عليه السلام في الرجل
يكون عليه الدين فيحضره الموت فيقول وليه علي دينك فقال يبريه ذلك وان لم يوفه
وليه من بعده وقال ارجو ان لا ياثم وانما اثمه على الذي يحبسه واذا رأى مجيء الضمان
وان لم يدفع فبراءته مع الوصية اولى واوضح فلا يؤاخذ به وقد تلخص مما ذكرناه ان الميت اذا
اوصى بما عليه من الدين فانما يبقى عليه عقاب التاخير في الدفع الى صاحبه مدة حيوته لو كان

متمكنا منه فلو لم يكن متمكنا منه لم يكن مقصرا ولا اثم عليه بالتاخير ايضا ثم لو لم يوص كان عليه الاثم من
هذه الجهة وان فرض قضاء الوارث عنه وكذا الوصي لو لم يتمكن من الدفع الى صاحب الحق وحصل التاخير
لا باختياره فانه لا يكون اثما بذلك وانما ياثم لو اخر عمدا فيكون مواخذا على قدر تقصيره ولا فرق في
ثبوت الاثم بينه وبين كل من يكون له في المنع من اخراج الوصية على اي وجه كان ولو كان باعتبار
النظارة لكونه تعاونا على الباطل واعلم ان ظاهر الاية وان كان في الوصية الخاصة وان تبديلها
حرام لا الوصايا مطلقا لان الفقهاء عمموا الحكم بتحريم التبديل في جميع الوصايا للعلة الظاهرة
وورود كون المراد بها العموم في الاخبار روى الكليني في الحسن عن محمد بن مسلم قال سالت ابا جعفر عليه السلام
عن رجل اوصى بماله في سبيل الله فقال اعط لمن اوصى له وان كان يهوديا او نصرانيا ان الله تبارك
وتعالى يقول فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه ونحوها من الاخبار المتظافرة بل
استدلوا بها على تحريم التبديل في الوقف وغيره والاحتياط فيه فمن خاف من موص فمن توقع وا
لجوز فيحمل النصب من قوله جنفا ميلا عن الحق والتعدي بمن توقع جنفا كانيا من موص بسبب
مخالفة الشرع خطا او اثما بان فعل ذلك الجنف عمدا فاصلح بينهم اي بين الموصى لهم باجراء
وصيتهم على النهج المشروع فلا اثم عليه بذلك التبديل فان الاثم انما يترتب على التبديل من
الحق الى الباطل وهذا من الباطل الى الحق وروى الكليني عن محمد بن سوقة قال سالت ابا جعفر عليه السلام
عن قول الله تبارك وتعالى فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه قال نسختها التي بعدها
فمن خاف من موص جنفا او اثما قال يعني الموصى اليه ان خاف جنفا من الموصي اليه في ولده فيما اوصى
به اليه فيما لا يرضى الله به من خلاف الحق فلا اثم على الموصى اليه ان يبدله الى الحق والى ما يرضى الله به
من سبيل الخير ولعل المراد بنسخها عموم التحريم المستفاد من التبديل مطلقا ويكون التحريم بالنسبة
الى التبديل من الباطل الى الحق كما هو مفاد الاية الثانية مرتفعا عن حكم الاولى فكانه نسخ واحتمل
في البيان ان يكون معنى الاية ان الموصي اذا كان يظن حيف الوصية من الموصي انه يجور في الوصية
فاصلح بينهم اي بين الموصي والورثة والموصى له وردهم الى المشروع فلا اثم عليه وهو جيد غير
ان الاول عليه اكثر المفسرين كما اعترف به في البيان وهو الظاهر من الروايات ان الله غفور رحيم
وعد للمصلح وذكر المغفرة للمطابقة ذكر الاثم وكون هذا الفعل من جنس ما يؤثم به ويحتمل
ان يكون المراد به انه غفور للمذنب فكيف لا ذنب له الثانية من بعد وصية يوصي بها او دين
متعلق بما تقدم من قسمة المواريث كلها لا بما يليه فقط اي يقسم التركة على الوجه الذي ذكر

بعد

بعد قضاء الدين والوصية التي اوصى بها ومعنى او هنا الاباحة وفيها اشارة الى انه لو كان احدهما
او كلاهما قدم على قسمة الميراث كقولك جالس الحسن او ابن سيرين اي جالس احدهما منفردا او مضموما
الى الاخر والاية وان كانت مطلقة في اعتبار الدين والوصية الا ان الاخبار دلت على ان الدين ان كان
مستغرقا للتركة لم تكن الوصية معتبرة بل كان مقدما عليها وعلى الارث وان لم يكن مستغرقا
كانت الوصية نافذة في ثلث الفاضل عن الدين وعلى ذلك اجماع اصحابنا فتقييد اطلاق الاية
به فقال بعد ذلك من بعد وصية يوصى بها او دين غير مضار حال من فاعل يوصى اي
يوصي بها وهو غير مضار اما في الوصية وذلك ان يوصي زيادة على الثلث واما في الميراث بان
يوصي بالثلث فما دونه ولكن قصده مضارة ورثته وحرمانهم لا وجه الله تعالى ويحتمل ان يكون
المراد ان يوصي بدين ليس عليه يريد بذلك اضرار الورثة وفي حكمه اقراره باستيفاء ديونه في مرض
او بيع ماله واستيفاء ثمنه لئلا يصل الى الورثة وصية من الله مصدر يؤكد ما تقدم ويجوز
ان يكون منصوبا لغير مضار اي لا يضار وصية من الله وهي الثلث فما دونه بزيادة على الثلث
او وصية من الله بالاولاد وان لا يدعهم عالة على الناس باسرافه في الوصية واقراره الكاذب وفي
الحديث ان الاضرار بالوصية من الكبائر والله عليم بالمضار وغيره حليم لا يعاجل بالعقوبة
نفيها دلالة على مشروعية الوصية وعلى تقديمها على الارث ولعل تقديمها في الذكر على الدين مع
انها متاخرة عنه في الحكم فان قضاء الدين قبل الوصية لكونها شاقة على الورثة مزاحمة لهم في مالهم
اذ هي تشبه الميراث في كونها ماخوذة من غير عوض فكان اداؤها مظنة التفريط بخلاف الدين
فان نفوس الورثة مطمئنة الى ادائه فكان في تقديمها ترغيب لهم في ادائها وحث عليه وفي كلامه دلالة
على ان الموصى له يملك الوصية بمجرد الموت من غير توقف على القبول وهو قول الشيخ في الخلاف
وموضع من المبسوط لانه تعالى جعل للورثة انصباءهم بعد الوصية على الاطلاق ولم يقيدها بالقبول
ولا يمكن بقاؤها على ملك الميت لانه لا يملك شيئا واستمرار ملكه في هذه الصورة مع الموت بعيد
جدا فلم يبق الا ان يكون ملكا للموصى له والا يبقى بلا مالك وهو بعيد لاستحالة بقاء الملك
بغير مالك ولان الوصية على مضاهاة الارث تملك بالموت وقضية هذا القول ان
القبول كاشف عن الملك حين الموت بمعنى انه ان قبل الموصى له الوصية انكشف انه ملكها بالموت
وان لم يقبل انكشف ان الملك قد انتقل الى الورثة بالوفاة والاكثر من الاصحاب على ان القبول
من الموصى له شرط في تحقق ملك الوصية على الموصى له كما ان الموت شرط في ذلك ايضا فان الملك

حادث فلابد له من سبب وليس هو الموت وحده اجماعا ومن ثم لو ردها بعد الموت رجعت الى ملك
الورثة ولا القبول وحده ولا الكل بدون الموت وهو بعد اجماعا فتعين انهما معا سبب في ذلك فحين
وجد الموت والقبول ملك الموصى له واجابوا عن الاية بان المراد من بعد وصية مقبولة لانه لو لم يقبل
كان ملكا للوارث وقيل قد يطالبت مقبولة والذي اختاره العلامة في التذكرة ان الوصية تنتقل الى الموصى
له بوفاة الموصي لكن انتقالا متزلزلا غير مستقر فان قبل بعد الموت استقرت عليه وان رده انتقلت الى الوارث
بالرد وهو غير بعيد كما لا يزول بالرد بعد القبول المتعقب للموت لان الاملاك المستقرة على ملك اربابها
بالرد كان انتقال الوصية بالموت الى الموصى له وكان عدم وجدان الاستقرار لزم عدم نفوذ العتق بعد الموت لو
كان لا يزول لعتهم بردهم اياها ولا يمكننا القول بالوقف لانه انما يثبت الوقف بالنسبة الينا لعدم علمنا بالحكم
لا في نفس الامر ونحن فيما بالنسبة الى ما في نفس الامر فلم يبق الا ما ادعيناه وظاهر الاية يساعد على
ذلك لاقتضائها الارث بعد الوصية كما عرفت ونحن نقول به لحصول الملك بالموت لكنه غير مستقر والقبول
يوجب استقراره وهذا كما نقول في البيع مدة الخيار فان ملك المشتري حصل له بالعقد ولا يستقر عليه
الا بمضي زمان الخيار وقد اختلف العامة في ذلك وللشافعي فيه اقوال ثلثة اصحها عندهم ما اخترناه
اخيرا والثاني انه يدخل في ملك الموصى له بموت الموصي من غير اختيار كما يدخل الميراث في ملك الورثة ويسقط
بقبوله وهو غير مشهور بينهم ووجهانه تسمية بالموت فاشبه الميراث ولا يجوز ان يبقى على ملك
الميت لانه صار جمادا ولا يجوز ان ينتقل الى الورثة لانه تعالى قال من بعد وصية يوصي بها فتعين انه
ينتقل الى الموصى له والثالث ان الموصى له يملك ما اوصى له بالقبول لانه تمليك بعقد فيتوقف الملك
فيه على القبول كالبيع ونحوه قال مالك وابو حنيفة واحمد واهل العراق وهل الملك قبل القبول
للورثة او يبقى للميت فيه وجهان عندهم اصحهما الاول وحيث ان النظر الى الظاهر الاية فهو الى ما ذهبنا
اليه اقرب واحتياج حملها على غيره الى التكلف وتقييد والاصل عدمه وتظهر فائدة الخلاف
في النماء الحادث بين الموت والقبول فعلى ما اخترناه للموصى له وعلى قول الاكثر للوارث او على ملك
الميت فانه لم يخرج بالموت عن قابلية الملك ومن ثم بقي حكمه على ما يحتاج اليه من مؤنة تجهيزه
ودفنه وقضاء ديونه ونحوها ويجوز ان يتجدد له ملك ايضا كما اذا نصب شبكة فوقع فيها
صيد بعد موته فانه يملكه وتنفذ منه وصاياه وتقضى ديونه ونحو ذلك واعلم انما اخترناه
من كون ملك الوصية متزلزلا بالموت فيما اذا كان الموصى له معينا فلو كانت لغير معين بان
كانت في جهة عامة كالمساجد والقناطر والفقراء مثلا او بالعتق وشبهه لم يعتبر فيها القبول

وكون

وكون الموت وحده في الاستقرار الثالثة يا ايها الذين امنوا شهادة بينكم اي الاشهاد الذي يقام
به للحدود والحقوق فيما بينكم عند الحكام وامرتم به واضافتها الى الظرف على الاتساع اذا حضر احدكم
الموت اذا شارفه وظهر اماراته عنده لا حال احتضاره لعدم القدرة على التكلم ح وهو ظرف
للشهادة حين الوصية بدل منه وفي الابدال تنبيه على ان الوصية مما لا ينبغي ان يتهاون فيها
المسلم عند ظهور الموت فكانه وقتهما واحد ويحتمل ان يكون ظرفا لحضر الشهادة اثنان خبر شهادة
بينكم او فاعل ساد مسد الخبر على حذف المضاف اي شهادة اثنين ويحتمل ان يكون فاعل فعل
محذوف اي شهادة ما بينكم ان يشهد اثنان ذوا عدل صاحبا عدل الذي يسكن الى قولهما منكم
من المسلمين وهما صفتان للاثنان ويحتمل كون منكم حالا عنهما او اخران من غيركم غير ملتكم كاهل
الذمة والظ ان المراد اخران كذلك اي ذوا عدل والمراد كونهما ظاهري العدالة عند اهل ملتهم وقد
وقع التصريح باعتبار ذلك في الخبر على ما سيجيء ولعل ترك ذلك للتنبيه على انها بمثابة العدم فعلى
هذا يجوز شهادة الذمي في الوصية مع حصول الشروط المذكورة وهو قول ابن عباس وجماعة من
العامة وعليه اصحابنا اجمع وجمهور العامة على ان المراد بقوله منكم من اقاربكم ومن غيركم من
الاجانب ومنعوا شهادة الذمي راسا وسيجيء الكلام مفصلا ان شاء الله تعالى ان انتم ضربتم
في الارض سافرتم فيها فاصابتكم مصيبة الموت اي قاربتم الاجل في اثناء السفر وهو المعطوف على ضربتم
والجزاء محذوف من جنس قوله او اخران من غيركم وهو شرط للانتقال من شهادة العدلين من المسلمين
الى شهادة غيرهما فكانه قال شهادة غيرهما تسمع ان انتم ضربتم في الارض فاصابتكم الموت
ولا شاهد من المسلمين معكم وبالجملة يجوز شهادة الغير مع الضرورة وفقد عدول المسلمين
لا مع الاختيار تحبسونهما تقفونهما وتصبرونهما وهو صفة لاخران ولعل توسط الشرط
بين الصفة والموصوف للاشارة الى ان سماع شهادة الغير مشروط بالتعذر كما اشرنا اليه
ويجوز ان يكون للاستيناف كانه قيل كيف نعمل اذا ارتبنا بالشاهدين فقال تحبسونهما من
بعد الصلوة صلوة العصر للرواية ولان الناس بالحجاز كانوا يحلفون بعدها ولانه وقت
اجتماع الناس وتكاثرهم وتصادم ملائكة الليل وملائكة النهار ولانها هي صلوة اهل الذمة
وهم يعظمونها وقيل مطلق الصلوة فيقسمان بالله ان ارتبتم اي ارتاب الوارث منكم في
شانهما فاتهمتموهما ويجوز كون الخطاب للحكام والشرط اعتراض بين القسم والمقسم عليه
لا نشتري به اي بالله او بالقسم به او بالشهادة فانها في معنى الاشهاد ولعل فائدة الشرط

التنبيه على ان القسم انما هو مع الارتياب لا مطلقا **ثمنا** عوضا قليلا كما هو مفاد التنكير اى لا
نحلف بالله كاذبين لطمع الدنيا **ولو كان** المشهود له **ذا قربى** وجوابه محذوف اى لا نشترى
او انها اغنيت عن الجواب لكونها وصليه وتخصيصه بالذكر لميل الناس الى اقاربهم ومن يناسبهم
او المراد ان هذه عادتهم فى صدقهم وامانتهم ابدا كانوا داخلون فى قوله تعالى كونوا شهداء بالقسط
ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين **ولا نكتم شهادة الله** اى الشهادة التى امرنا الله تعالى باقامتها
وهو عطف على المحلوف عليه وعن الشعبى انه وقف على الشهادة ثم ابتدأ آلله بالمد على طرح حرف
القسم وتعويضه بحرف الاستفهام وقد ينقل عنه بغير مد على حذف حرف القسم من غير تعويض
كقولهم الله لافعلن **انا اذا لمن الآثمين** اى ان كتمنا ها والظاهر انهم يذكرون فى قسمهم جميع ما ذكر
والحلف اثر الصلوة ليكون لطفا فى النطق بالصدق وناهية عن الكذب والزور والغرض
من ذلك التغليظ فى الوقت وهو قول الشافعيه وقال ابو حنيفه يحلف من غير تغليظ ولا
يخفى بعده عن ظاهر الكلام **فان عثر** فان اطلع بالامارة او اوجب الظن **على انهما** اى الاخرين
من الغير اللذين شهدا **استحقا اثما فآخران يقومان مقامهما** فشاهدان آخران يقومان مقامهما
بعد عثر لهما برد شهادتهما **من الذين استحق عليهم** اى الاثم ومعناه من الذين جنى عليهم
وهم الورثة الذين استحق عليهم الوصية بسبب شهادة الذميين الكاذبين **الاوليان**
الاحقان بالشهادة لقرابتهما ومعرفتهما وهو بدل من ضمير يقومان او خبر مبتدأ محذوف
او خبر آخران او مبتدأ خبره آخران وقرأ حمزه ويعقوب وابو بكر عن عاصم الاولين
على انه صفة الذين او بدل منه اى من الاولين الذين قد استحق عليهم وقرئ الاولين على التثنية
وانتصابه على المدح واعرابه اعراب الاوليان **فيقسمان بالله لشهادتنا احق من شهادتهما** اصدق واولى من شهادة الآخرين من الغير الذين اطلع على كذبهما **وما اعتدينا**
وما تجاوزنا فيها **انا اذا لمن الظالمين** اى ان اعتدينا فنحن من الظالمين لانفسنا او
مطلقا لوضعنا الباطل موضع الحق وسبب النزول على ما رواه الكلينى عن على بن ابرهيم عن
بعض رجاله رفعه قال خرج تميم الدارى وابن بندى وابن ابى ماريه فى سفر وكان تميم
الدارى مسلما وابن بندى وابن ابى ماريه نصرانيين وكان مع تميم الدارى خرج له فيه
متاع وآنية منقوشة بالذهب وقلادة اخرجها الى بعض اسواق العرب للبيع واعتل
تميم الدارى علة شديدة فلما حضره الموت دفع ما كان معه الى ابن بندى وابن ابى ماريه و

استحقا اثما استوجبا ولسبب تحريفهما ... الشهادة ...

والاولى كان ...

حكاية تميم الدارى

وامرهما

وامرهما ان يوصلاه الى ورثته فقدما المدينة وقد اخذا من المتاع الآنية والقلادة واوصلا
سائر ذلك الى ورثته فافتقد القوم الآنية والقلادة فقال اهل تميم لهما هل مرض صاحبنا
مرضا طويلا انفق فيه نفقة كثيرة فقالا ما مرض الا اياما قلائل قالوا فهل سرق منه شئ فى
سفره هذا قالا لا قالوا فهل اتجر تجارة خسر فيها قالا لا قالوا فقد افتقدنا افضل شئ
كان معه آنية منقوشة مكللة بالجوهر وقلادة فقالا ما دفع الينا فقد اديناه اليكم فقدموهما
الى رسول الله صلى الله عليه وآله فاوجب رسول الله صلى الله عليه وآله عليهما اليمين فحلفا فخلى عنهما ثم ظهرت تلك الآنية
والقلادة عليهما فجاء اولياء تميم الى رسول الله صلى الله عليه وآله فقالوا يا رسول الله قد ظهر على ابن بندى وابن
ابى ماريه ما ادعيناه عليهما فانتظر رسول الله صلى الله عليه وآله من الله الحكم فى ذلك فانزل الله تبارك وتعالى
يا ايها الذين آمنوا شهادة بينكم اذا حضر احدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم
او آخران من غيركم ان انتم ضربتم فى الارض فاطلق الله شهادة اهل الكتاب على الوصية
فقط اذا كان فى سفر ولم يجد المسلمين فاصابتكم مصيبة الموت تحبسونهما من بعد الصلوة
فيقسمان بالله ان ارتبتم لا نشترى به ثمنا قليلا ولو كان ذا قربى ولا نكتم شهادة الله
انا اذا لمن الآثمين فهذه الشهادة الاولى التى جعلها رسول الله صلى الله عليه وآله فان عثر على انهما استحقا
اثما اى انهما حلفا على كذب فآخران يقومان مقامهما يعنى من اولياء المدعى من الذين استحق
عليهم الاوليان فيقسمان بالله يحلفان بالله انهما احق بهذه الدعوى منهما وانهما قد كذبا
فيما حلفا بالله لشهادتنا احق من شهادتهما وما اعتدينا انا اذا لمن الظالمين فامر رسول
الله صلى الله عليه وآله اولياء تميم الدارى ان يحلفوا بالله على ما امرهم به فحلفوا فاخذ رسول الله صلى الله عليه وآله القلادة
والآنية من ابن بندى وابن ابى ماريه وردهما على اولياء تميم الدارى الحديث وفى الآية المذكورة
تنبيهات يحتاج الى ذكرها **الاولى** ان مقتضى الآية جواز شهادة اهل الذمة فى الوصية
عند الضرورة وفقد عدول المسلمين لظهور ان الخطاب فى منكم عائد الى المؤمنين فيلزم
ان يكون غيرهم كافرين وعلى هذا اصحابنا اجمع وقد تظافرت اخبارهم بذلك روى الكلينى
عن هشام بن الحكم فى الصحيح عن ابى عبد الله عليه السلام فى قول الله تبارك وتعالى او آخران من غيركم
قال اذا كان الرجل فى بلد ليس فيه مسلم جاز شهادة من ليس بمسلم على الوصية وعن
يحيى بن محمد قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل يا ايها الذين آمنوا شهادة بينكم
اذا حضر احدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم او آخران من غيركم قال اللذان منكم

سلمان واللذان من غيركم من اهل الكتاب فان لم تجدوا من اهل الكتاب فمن المجوس لان رسول
الله صم سن في المجوس سنة اهل الكتاب في الجزية وذلك اذا مات الرجل في ارض غربة فلم
يجد مسلمين اشهد رجلين من اهل الكتاب يحبسان بعد العصر فيقسمان بالله تعالى لا نشتري
به ثمنا قليلا ولو كان ذا قربى الحديث ونحوهما من الاخبار ولان الميت قد يكون عليه حق واجب
او له شيء عند الغير وظاهر ان ترك الوصية والاشهاد عليها على تقدير عدم المسلمين يستلزم
ضياعها وتلفها وهو غير جائز وبان هذين الشاهدين لو كانا مسلمين لم يكن الاستشهاد بهما
مشروطا بالسفر لجواز ذلك في الحضر ايضا اتفاقا وبانه تعالى اوجب الحلف عليهما والشاهد المسلم
لا يجب تحليفه البتة وبان الشاهدين في سبب النزول كانا نصرانيين وخالف العامة في ذلك
فلم يجيزوا شهادة الذمي في وجه من الوجوه واختلفوا في حمل الآية فقيل المراد بها ذلك ولكن
كان في الاسلام ثم نسخ قال ك ومن فسر الغير باهل الذمة جعله منسوخا فان شهادة على المسلم
لا تسمع اجماعا ويرد ما قاله اصالة عدم النسخ وعدم صلاحية ما يدعى كونه ناسخا ويؤيده ما قاله ابو
عبيد ان اجل العلماء يتأولونها في اهل الذمة ويرونها محكمة قال ويقوى هذا القول تتابع الآثار
في سورة المائدة لقلة المنسوخ فيها وانها من محكم القرآن وآخر ما نزل قلت ويرد ما ادعاه من
الاجماع تظافر الاخبار عن الائمة عليهم السلام الذين هم معدن الوحي واسرار التنزيل وهم اعرف بمحكم
القرآن ومنسوخه ممن عداهم وقيل ان المراد بقوله اثنان ذوا عدل منكم من اقاربكم او آخران
من غيركم اي من الاجانب فانه كان الجميع مسلمين وهو هذا الراجح عند صاحب الكشاف وغيره من
العامة حذرا من النسخ وفيه انه على خلاف الظاهر مع ان سبب النزول على ما قالوه يأباه التاسع
قد يظهر من الآية اشتراط السفر في شهادة الذميين وهو اختيار ابن الجنيد حيث قال لا يجوز شهادة
اهل الملل على احد من المسلمين الا في الوصية وفي السفر وعند عدم المسلمين وتابعه ابو الصلاح
الحلبي في ذلك وجماعة من الاصحاب لظهور الضرب في الارض في السفر ولرواية حمزة بن حمران
عن الصادق ع قال سألته عن قول الله عز وجل ذوا عدل منكم او آخران من غيركم فقال اللذان
منكم مسلمان واللذان من غيركم من اهل الكتاب قال وانما ذلك اذا مات الرجل المسلم في
ارض غربة وطلب رجلين مسلمين ليشهدهما على وصيته فلم يجد مسلمين فليشهد على وصيته
رجلين ذميين من اهل الكتاب مرضيين عند اصحابهما والاكثر من الاصحاب على عدم
اعتبار السفر فان التقييد في الآية والاخبار من حيث انه خرج مخرج الاغلب لا من حيث انه

شرطا

شرطا ويؤيده ما رواه ضريس الكناسي عن الباقر ع قال سألته عن شهادة اهل ملة هل تجوز على
رجل من غير اهل ملتهم فقال لا الا ان لا يوجد في تلك الحال غيرهم فان لم يوجد غيرهم جازت شهادتهم
في الوصية لانه لا يصلح ذهاب حق امرئ مسلم ولا تبطل وصيته ولان الارض لا تأثير لها في ذلك
بل الظاهر ان مناط الحكم عدم امكان حضور المسلمين فيثبت الجواز حيث ما تحققت الضرورة الثامن
قد ظهر بما اسلفناه ان الاثنين من اهل الذمة كانا شاهدين وقد استحلفا فان تحليفهما مع
التهمة سائغ لمكان هذا النص فنقول لك ان كان الاثنان شاهدين فالحكم منسوخ فانه لا
يحلف الشاهد ولا يعارض يمينه بيمين الوارث وذكره صاحب ك وهو مدفوع بان النسخ
خلاف الاصل ويجوز تحليف الشاهد مع التهمة لدليل اقتضاه فان الاحكام الشرعية انما تثبت
بالادلة وهذه الآية ظاهرة في ذلك وروى بعض الكشاف عن علي ع انه كان يحلف الشاهد والراوي
اذا اتهمهما على انه يمكن ان يقال لا نسلم ان تحليفهما لمكان شهادتهما حتى يلزم تحليف الشاهد
الذمي وهو خلاف الاجماع باعتقاده وانما حلفا لادعاء الورثة خيانتهما ولم يكن لهما بينة تصدق قولهما
فتوجه اليمين عليهما وليس يمين الشاهد هنا معارضا ليمين الورثة اذ مع حلف الشهود الحلف
على الورثة والحلف الواقع على الورثة ثانيا ليس معارضا ليمينهما بل بعد استئناف دعوى
اخرى عليهما الا انه مع ظهور خيانتهما لم يبق ليمينهما اعتبار بل رجع اليمين الى الورثة في
اثبات الحق كما قال اصحابنا في الامانات اذا ظهرت الخيانة فيها وقد اختلف الاصحاب في
وجوب احلافهما بعد العصر فقال العلامة في بعض كتبه نظرا الى ظاهر الآية الدال عليه
والاشهر العدم حملا للآية على الارشاد ذلك اي الحكم الذي تقدم او احلاف الشاهدين قال
تعالى ادنى ان يأتوا بالشهادة على وجهها اقرب ان يأتوا بها على الوجه الذي حملوها من غير
تحريف وخيانة فيها او يخافوا عطف على يأتوا اي او ان يخافوا ان ترد ايمان الى اولياء الميت
فيحلفوا ويفتضحوا بظهور خيانتهم ويغرموا فربما لا يحلفون اذا كانوا كاذبين ويحتفظون
في الشهادة مخافة رد اليمين الى المستحق عليهم قاله ق وانما جمع الضمير لانه حكم يعم الشهود
كلهم وهذا تصريح منه بان المراد الشهود لا الاوصياء واتقوا الله ان تحلفوا ايمانا كاذبة او
تخونوا واسمعوا ما توصون به سمع اجابة والله لا يهدي القوم الفاسقين الى طريق ثوابه
وجنته يعني انه يتركهم وانفسهم حتى لا يختاروا تلك الهداية فيصير مآلهم النار ولنتبع
هذا البحث بالنظر في حال الاولاد وحفظ اموالهم وهو البحث عن اليتامى وفيه آيات الاولى

وآتوا اليتامى اموالهم امر للمكلفين الذين بايديهم اموال اليتامى ان يدفعوا اليهم اموالهم اول
بلوغهم لكن بعد ايناس الرشد منهم واطلاق اليتامى عليهم لقرب عهدهم بالصغر وفيه اشارة
الى انه ينبغى الدفع اليهم اول البلوغ من غير تاخير قبل زوال هذا الاسم فى الظاهر عنهم ويجوز ان
يراد بهم الصغار كما هو الظاهر من اطلاق اليتيم وح فيكون الحكم مقيدا كانه قال وآتوهم
اذا بلغوا ورشدوا واليتامى جمع يتيم وهو الذى مات ابوه اخذا من اليتم وهو الانفراد
ومنه الدرة اليتيمة اما لانه لما جرى مجرى الاسماء كفارس وصاحب جمع على يتايم ثم قلب فقيل
يتامى او انه جمع على يتمى كاسرى لانه من باب الآفات ثم جمع يتمى على يتامى كاسرى واسارى والا
شتقاق يقتضى وقوعه على الصغير والكبير لكن العرف خصصه بالصغير غير البالغ قال لا
يتم بعد الحلم والمراد انه اذا احتلم لا يجرى عليه احكام الصغار لانه يحصل مصالحه ويستغنى
بنفسه عن كافل يكفله **ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب** ولا تستبدلوا الحرام من اموالهم بالحلال
من اموالكم فان الحرام خبيث اى ردى فى الآخرة وان كان فى الصورة جيدا او المراد لا تتصرفوا فى
اموالهم بدل تصرفكم فى اموالكم فهو نهى عن التصرف فى اموالهم بالامر الطيب الذى هو حفظها
وقيل كانوا يأخذون الطيب مثل السمين من اموال الايتام ويضعون بدله الخبيث المهزول
من اموالهم فنهوا عن ذلك ثم اكد التحريم بقوله **ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم** ولا تأكلوها
مضمومة الى اموالكم اى لا تنفقوها معا ولا تسووا بينهما وهذا حلال وذاك حرام والفائدة فى
زيادة قوله الى اموالكم مع ان اكل اموال اليتامى محرم على الاطلاق زيادة التشنيع والتوبيخ
لانهم كانوا مستغنين عنها بما لهم الحلال ومع ذلك طمعوا فى مال اليتيم فكانوا بالذم احرى
ولانهم كانوا يفعلون كذلك فنعى عليهم فعلهم وسمع بهم ليكون ازجر لهم واطلاق الاكل
مع ان المراد النهى عن جميع التصرفات نظرا الى انه اعظم وجوه الانتفاع والاطلاقه على
التصرف مطلقا **انه** اى الاكل **كان حوبا كبيرا** ذنبا عظيما والاثم وان كانت عامة فى تحريم
الاكل من اموالهم الا انها مخصصة بالاكل بمقدار اجرة المثل لو لم يحتاج اليه الوصى كما اقتضاه قوله
فليأكل بالمعروف وكذا اكل ماله بالانضمام اذا لم يكن فى ذلك ضرر ولا ظلم بان يعلم انه
لا يأكل على ما يأكل مال نفسه لعموم قوله تعالى وان تخالطوهم فاخوانكم وقد روى سماعة
قال سألت ابا عبد الله عم عن قول الله عز وجل وان تخالطوهم فاخوانكم قال يعنى اليتامى
اذا كان الرجل يلى الايتام فى حجره فليخرج من ماله على قدر ما يخرج لكل انسان منهم فيخالطهم

ويأكلون

في النساء

ويأكلون جميعا ولا يرزأن من اموالهم شيئا انما هى النار **الثانية وابتلوا اليتامى** واختبروهم
بتتبع احوالهم فى التهدى الى ضبط المال والسلامة من تضييعه وصرفه فى غير وجهه بان يكل اليه
ما يتصرف فيه مما يناسب حاله فان كان من اولاد الدهاقين والوزراء والاكابر الذين
يصانون عن الاسواق فاختباره ان يسلم اليه نفقة مدة قريبة كالشهر مثلا ليستنفقها فى مصالحه
فان كان فيما بين ذلك يصرفها فى مواضعها ويستوفى الحساب على وكيله ويستقصى عليه فهو
رشيد وان كان من اولاد التجار فوض اليه البيع والشراء فاذا تكرر ذلك منه وسلم من الغبن
والتضييع واتلاف شئ من راس ماله فهو رشيد ونحو ذلك مما يناسب حاله ولا يكفى المرة
الواحدة بل لا بد من التكرار مرارا بحيث يحصل بها غلبة الظن برشده واعتبر الشيخ فى الرشد زيادة على ذلك
العدالة وسيجى **حتى اذا بلغوا النكاح** حتى اذا وصلوا حد البلوغ وبلوغ النكاح كناية
عنه لانه يصلح للنكاح عنده وله اسباب منها ما هو مشترك بين الذكر والانثى كانبات
الشعر الخشن والاحتلام ولا خلاف فى ذلك بين علمائنا وان خالف فيه العامة ومنها ما هو
مختلف فيهما كالسن فان البلوغ فى الذكر بمضى خمس عشرة سنة كاملة وفى الانثى بمضى تسع
سنين والى هذا ذهب علماؤنا وسوى الشافعى بينهما فى السن وبه قال احمد بن حنبل وابو يوسف
ومحمد من اصحاب ابى حنيفة فحكموا بان البلوغ فى الذكر والانثى ببلوغ خمس عشرة سنة كاملة
وقال ابو حنيفة حد بلوغ المراة بسبع عشرة سنة كاملة بكل حال وله فى الذكر روايتان
احدهما سبع عشرة ايضا والاخرى ثمانية عشرة سنة وبه قال مالك وهى اقوال ضعيفة فان
الغالب ان المراة قد تحيض ببلوغ تسع سنين وانكار البلوغ مع الحيض لا وجه له وقد اشتهر
عندهم انه قال اسماء بنت ابى بكر ان المراة اذا بلغت الحيض لا يصلح ان يرى منها الا هذا واشار
الى الوجه والكفين علق وجوب الستر بالحيض وهو نوع تكليف وقد تظافرت اخبارنا فيما
قلناه وهل يكفى بلوغ اربع عشرة سنة فيه نظر وهو اختيار بعض اصحابنا محتجا برواية ابى حمزة
عن الباقر عم قلت له جعلت فداك فى كم تجرى الاحكام على الصبيان قال فى ثلاث عشرة واربع
عشرة سنة قلت وان لم يحتلم قال وان لم يحتلم فان الاحكام تجرى عليه وفى طريق الرواية
عبد الله بن جبلة وحاله غير خفية على ان جريان الاحكام عليه بمعنى التحفظ على سبيل الاختبار
والتمرين عليها والاعتياد لها فلا يشق منه عند البلوغ الاخلال بشئ منها وبالجملة الاصل
عدم لحوق الاحكام والتكاليف بهذا الصبى الا بدليل شرعى محقق يقطع العذر وهو غير معلوم

تحديد البلوغ

على ذلك التقدير والرواية لا تقطع العذر ويمكن حملها على ما قلناه ويمكن الاستدلال عليه
ايضا بان ظاهر القرآن اقتضى ان البلوغ ببلوغ حد النكاح وفي موضع آخر ببلوغ الحلم فثبت
البلوغ بهما ولا يعلم ان لا بلوغ خمس عشرة سنة في الذكر والتسع في الانثى فيبقى الباقي تحت
العدم وفي الآية دلالة على ان الابتلاء قبل البلوغ لانه تعالى سمى اختبارهم الى البلوغ بلفظ
حتى على ان الاختبار قبله ولان تأخير الاختبار الى ما بعد البلوغ يؤدي الى الحجر على البالغ الرشيد
لان الحجر يمتد الى ان يختبر ويعلم رشده كما دل عليه قوله فان آنستم فان ابصرتم منهم رشدا
فادفعوا اليهم اموالهم من غير تأخير وذهب بعضهم الى ان الاختبار بعد البلوغ نظرا الى انه
لما اوجب دفع اموالهم اليهم بعد ايناس الرشد فلو كان الابتلاء قبله لما جاز ذلك فكيف
الوجوب وفيه نظر فان دفع المال اليهم بعد ايناس الرشد لا يقتضي كون الابتلاء بعد البلوغ
لجواز ان يكون قبله الى ان يعلم الرشد ويتحقق البلوغ فيدفع اليه وهو الظاهر من الآية كما قلنا وقد
يستدل بالآية على ان تصرفات الصبي العاقل المميز باذن الولي صحيحة لان الابتلاء المأمور به قبل البلوغ
وهو انما يحصل اذا اذن له الولي في البيع والشراء ونحوهما ليحصل الغرض المقصود من الاختبار
والى هذا ذهب الحنفية وقالت الشافعية لا دلالة لها عليه فان الاذن في التصرف لو توقف الابتلاء
عليه لجاز دفع المال اليه وهو ممنوع الا بالشرطين وانما المراد الابتلاء بحسب حاله من البيع والشراء
ونحوهما بحضوره ثم استكشاف ذلك البيع والشراء منه وما فيهما من المصالح والمفاسد وقد يدفع
اليه شيئا ليبيع او يشتري فيعرف بذلك مقدار فهمه وعقله ثم الولي بعد ذلك يتم العقد وفيه نظر
والمراد بايناس الرشد ما عرفته سابقا من اصلاح الحال وعدم التضييع في المال ولا يعتبر فيه زيادة
على ذلك عند اكثر اصحابنا واعتبر الشيخ فيه العدالة وهو قول الشافعي وجماعة من العامة نظرا الى قوله
فان آنستم منهم رشدا والفاسق موصوف بالغي لا بالرشد وقال تعالى وما امر فرعون برشيد مع انه كان
يراعي مصالح الدنيا على الوجه وبان الفاسق سفيه لما روي ان شارب الخمر سفيه ولا قائل بالفرق
وقد قال تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم الآية وفيه نظر فانه موصوف بالغي في دينه وبالرشد في ماله
ومناط دفع المال اليه الرشد فيه لا في دينه ويؤيده ان العدالة لا تعتبر في الرشد دواما فانه لو فسق
لم يحجر عليه في ماله اجماعا فلا يعتبر في الابتداء ولان الحجر عليه انما كان لحفظ ماله وحراسته من التلف
بالتبذير فاذا كان هذا الحفظ والحراسة للمال حاصلة فيه لم يكن للحجر عليه في المال وجه والسفه
الذي في الحديث غير السفه الذي في الآية ولعل ان الشيخ وان اعتبر العدالة في الابتداء لكنه

صرح

صرح في الخلاف والمبسوط انه اذا صار رشيدا لكنه غير مصلح فان الاحوط ان يحجر عليه فعلم الاحوط
وانه لم يوجبه ويتوجه عليه ان العدالة ان كانت شرطا في الابتداء كانت شرطا في الاستدامة ايضا
لوجود المقتضي فتأمل وكيف كان ففي الآية دلالة على وجوب دفع المال اليهم بعد الاختبار وا
لبلوغ من غير توقف على حكم الحاكم بل ولا على الطلب كسائر الحقوق لانه عنده بمنزلة الامانة
الشرعية الا ان يرضى بالبقاء عنده بل لا يبعد القول به في الدفع اليه مطلقا لتعقيب ايجاب
الدفع بالفاء بعد البلوغ وايناس الرشد ثم ينبغي الاشهاد عند الدفع كما تقتضيه آخر الآية
ويستحب ويقتضي مفهوم الشرط في الآية عدم الدفع اليهم مع عدم الرشد وهو صريح قوله
ولا تؤتوا السفهاء اموالكم وح فيحرم دفع ماله اليه ما لم يحصل رشده وان طعن في السن
لان الحكم المعلق على صفة ينتفي بانتفائها وهو قول اكثر علماء الامصار وقال ابو حنيفة الدفع
اليه ماله اذا كان بلغ سفيها وان تصرف نفذ تصرفه فاذا بلغ خمسا وعشرين فك عنه الحجر و
دفع اليه ماله وان كان سفيها فعنده ان البالغ لا يحجر عليه وانما يمنع من تسليم المال اليه وانما
حده بذلك لانه مدة بلوغ الذكر عنده ثماني عشرة سنة كما عرفت فاذا زادت عليها سبع
سنين وهي مدة معتبرة في تغيير احوال الانسان ومن ثم امر الصبي بعدها بالصلاة عملا بالقول
صه مروهم بالصلاة لسبع دفع اليه ماله بسبب حدوث ما يوجب تغيير الحال فلعله حدث
فيه قليل من الرشد وهو من الضعف بمكان فان كون حد البلوغ ما ذكره ضعيف لما سلف
ولو سلم فحصول التغيير في الاحوال بتلك المدة ممنوع والحديث لا يدل عليه ولا معلوم العلة
فاللازم الوقوف مع ظاهر الكلام وعدم التعدي عنه بوجه الا ان يقوم دليل يقطع العذر فيه
وهو غير ثابت ولا تأكلوها نهي عن اكل اموال اليتامى وقد وقع ذلك مكررا في مواضع
اسرافا وبدارا مصدران في موضع الحال عن الفاعل اي لا تأكلوها حال كونكم مسرفين
ومبادرين ان يكبروا اي خوفا من ان يكبروا فيأخذوا اموالهم منكم ويحتمل ان يكونا مفعولا
لهما والتقدير لا تأكلوها لاسرافكم ومبادرتكم كبرهم تفرطون في انفاقها وتقولون ننفق
كما نشتهي قبل ان تكبر اليتامى فينتزعوها من ايدينا ولعل تقييد الاكل بما ذكر لزيادة قبحه
ولاحتمال كونه في خاطر الآكلين والا فيحرم الاكل مطلقا قد بينه في مواضع من الكتاب العزيز
بل تحريم الاسراف في نفسه اذ لا خصوصية له بمال اليتيم ويحتمل ان يريد بالاسراف هنا
زيادة على المعروف الذي يجوز اكله بالآية ومن كان غنيا فليستعفف من اكل مال اليتيم

ولا يطمع فيه ويقنع بما رزقه الله من الغنى اسعافا على اليتيم وابقاء على ماله واختلف اصحابنا
فكونه كالامر للوجوب فلا يجوز له اكل ماله بوجه او الاستحباب فذهب جماعة منهم الى الاول نظرا الى
ظاهر الامر وكونه حقيقة فيه والى الندب يذهب الشافعي وذهب اخرون الى الثاني نظرا الى اشعار
الاستعفاف باستحباب الترك واولويته لا وجوبه ولا ريب ان الاحتياط في الاول ومع الغنى
فانما هو ممكن بكون المال بيده او صار وصيا باختياره او مضطرا كمنصوب الحاكم فالظاهر
انه يجوز له اخذ اجرة المثل وان كان غنيا ويجوز للحاكم ان يجعل له جعلا اذا لم يوجد الباذل
بغير عوض وعلى هذا فاطلاق الاية مقيد بالوصي المتبرع دون من استاجره الحاكم وهل
المراد بالغنى في العرف او في الشرع وهو من كان عنده قوت السنة له ولعياله كل محتمل ولا
يبعد الثاني للاحتياط ومقابلة الفقير وهو في الشرع وهو من كان عنده قوت السنة كذلك
ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف قدر كفايته ومالا بد منه من غير زيادة او على قدر عمله الذي
حفظ الاموال والاولاد وان كان زائدا عما يحتاج اليه من قدر الكفاية وستر الخلة او اقل
الامرين من اجرة المثل وقدر الكفاية ولا في بعض الاول اذ يبعد اخذ شيء على عمل لا اجرة
له او كونه زائدا على اجرة مثله ويؤيده ما في رواية هشام بن الحكم عن الصادق عليه السلام قال سألته عن
من تولى مال اليتيم ماله ان ياكل منه قال ينظر الى ما كان غيره يقوم به من الاجرة فليأكل بقدر
ذلك ونحوه وارد على الاخير في بعض الصور والاولى اختيار اقل الامرين فيما لو كان عمله
مما له اجرة لانه عمل يستحق عليه الاجرة فكان لعامله المطالبة بها كغيرها من الاعمال دون ما
لا اجرة له ويؤيده عموم ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن ولا ريب انه هذا الحسن اذا
لم يوجد متبرع لحفظ المال والاولاد فلو وجد المتبرع لم يسلم اليه الاجرة ويسلم المال والاولاد
الى المتبرع نعم لو جعل الميت وصيا احتمل ذلك وفيه نظر والمامور بالاكل هو الوصي عن الميت
او من جعله الحاكم وصيا وقيما على الاولاد فلو كان المال بيده بعد موت صاحبه من غير وصاية
شرعية فالظاهر عدم جريان الحكم فيه ويحتمل جريانه مع عدم الوصي وتعذر الحاكم وظاهر الاية لا
ينافيه ومقتضى الاكل بالامر بالمعروف عدم رده الى اليتيم وان صار غنيا بعد ذلك لانه تعالى
امر به من غير ذكر عوض فاشبه سائر ما امر باكله ولانه عوض عن عمل فلم يلزمه بدله كالاجير
وهذا هو المشهور بين العلماء وقيل يلزمه عوضه لانه استباحه للحاجة فكان قرضا في ذمته
اذا ايسر قضاه فان مات ولم يقدر على القضاء فلا شيء في ذمته كالمضطر للطعام غيره

وفي رواية عبد الله عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابي الحسن عليه السلام قال سألته عن الرجل يكون في يده مال الايتام
فيحتاج اليه فيمد يده فيأخذه وينوي ان يرده قال لا ينبغي له ان ياكل الا القصد ولا يسرف فان كان
من نيته ان لا يرده فهو بالمنزل الذي قال الله تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما وفيه
نظر فانه لو وجب رده مع اليسار كان واجبا في ذمته قبله اذ اليسار ليس سببا للوجوب
فاذا لم يجب بسبب الاكل لم يجب بعده والفرق بينه وبين المضطر واضح فانه لم ياكله عوضا
عن شيء بخلاف ما هنا والرواية غير واضحة الصحة مع انه يمكن حملها على ضرب من التاويل
جمعا بين الادلة وذهب بعض العامة الى عدم جواز اخذ شيء منه لا على سبيل القرض ولا
على سبيل الابتداء لعموم قوله واتوا اليتامى اموالهم وفيه نظر فانها عامة وما نحن فيه خاص
وهو مقدم فاذا دفعتم اليهم اموالهم فاشهدوا عليهم بانهم قبضوها فان ذلك ابعد عن
التهمة باكل مال اليتيم وانفى للخصومة ومقتضى الامر للوجوب وبه قال بعضهم على الحكاية
وقيل انه للارشاد الى ما هو المصلحة اذ معه لا يترتب الضمان على الولي لو انكر اليتيم التسلم ولا
يرد انه لو علم انه بتركه الاشهاد يترتب الضمان وجب حذرا من تضييع المال لان ذلك انما
علم من دليل خارج واستدل الشافعي بهذه الاية على ان القيم لا يصدق في دعواه انه قد دفع
المال الى اليتيم الا بالبينة والذي عليه اصحابنا ان دعوى القيم ان كانت تسليم المال فلا تقبل
الا بالبينة وظاهر الاية صريح فيه وان كان غيره كادعاء التلف والانفاق قدر الكفاية فان
القول فيه قول القيم مع يمينه ولا يكلف البينة في هذه المواضع لتعذر اقامتها فان اطلاع
الشاهدين على الانفاق في كل يوم متعسر ولانه يوجب تنفر الناس عن قبول الوصاية وقالت
الحنفية اذا ادعى الوصي بعد بلوغ اليتيم انه قد دفع اليه المال كان مصدقا بيمينه كسائر الامناء
وفيه نظر فانه امين من جهة الشرع وليس له نيابة عامة كالحاكم الشرع ولا كمال الشفقة كالاب
فلا وجه لتصديقه وتمام ما يتعلق يعلم من الفروع وكفى بالله حسيبا محتسبا فلا تخالفوا ما
امرتم به ولا تتجاوزوا ما حد لكم وكفى به محاسبا وشاهدا على الامتناع عن المعاطاة واحرى
بالانهزام عن الحكام واليمين وغيرهما مما يتعلق بعدم الاشهاد وانكار اليتيم وهو كما ترى
الثالثة وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم ما بعد الموصول من
مجموع الشرط والجزاء صلته على معنى وليخش الذين صفتهم وحالهم انهم لو شارفوا ان يتركوا
خلفهم ذرية ضعافا وذلك عند احتضارهم خافوا عليهم الضياع بعدهم لذهاب كافلهم بالحفظ

والمعنى بذلك الاوصياء امرهم الله تعالى ان يخشوه ويتقوه في امر اليتامى فيفعلوا بهم ما يحبون ان
يفعل بذراريهم الضعاف بعد وفاتهم ويقدروا ذلك في انفسهم ويصوروه حتى لا يجسروا على خلاف
الشفقة والرحمة او الحاضرون عند المريض حال الايصاء امروا بان يخشوا ربهم او يخشوا على اولاد
المريض ويشفقوا عليهم شفقتهم على اولادهم فلا يتركوه ان يوصي بما يضر بحالهم ومن ثم كان الوصية
بالخمس افضل من الربع وهو من الثلث وظاهر الاية في الاول والاخبار تدل عليه روى الكليني عن انفصل
سماعة قال قال لي ابو عبد الله عليه السلام ان الله تبارك وتعالى في مال اليتيم عقوبتين اثنتين اما احدهما فعقوبة
الاخرة النار واما عقوبة الدنيا فقوله عز وجل وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا
عليهم الاية يعني ليخش ان نصنع خلفه في ذريته كما صنع بهؤلاء اليتامى وروى الحلبي عن الصادق عليه السلام
قال ان في كتاب علي عليه السلام ان اكل مال اليتيم ظلما سيدركه وبال ذلك وعقبه من بعده بلحقه
وبال ذلك اما في الدنيا فان الله تعالى يقول وليخش الذين الاية واما في الاخرة فان الله تعالى يقول
ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما الاية وقيل فيها وجوه اخر اظهرها ما قلناه **فليتقوا الله وليقولوا** علام
قولا سديدا امرهم بالتقوى التي هو غاية الخشية بعد ما امرهم بها رعاية للمبدء والمنتهى اذ لا
ينفع الاول بدون الثاني بل الاصل العاقبة ثم امرهم بان يقولوا لليتامى مثل ما يقولون لاولادهم بالرحمة
والشفقة وفي ترتيب الامر بالاتقاء والقول السديد على ما سبقه اشارة الى المقصود منه والعلة
فيه والبعث على الترحم وان يحب لاولاد غيره ما يحب لاولاد نفسه وتهويل الحال في حال الاولاد
فقد يستنبط منها الترفق بحال الايتام وان يجعلهم بمثابة اولاده في الشفقة والرحمة وتدبير
احوالهم وان يخاف عليهم بان يلحقهم الاذى والضياع كما يخاف على اولاده ويحتمل ان يكون المراد
من القول السديد منع الموصي عن الزيادة على الثلث في الوصية بل يامرونه بما قل عنه كما قال رسول الله
لسعد انك ان تترك ولدك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس على ان الامر بالحاضرين
عنده حال الايصاء ويحتمل ان يكون المراد ما يعم ذلك وزيادة امرهم بما لهم وبما عليهم ويذكرهم التوبة
وكلمة الشهادة ونحوها ثم انه تعالى ذكر الوعيد على اكل مال اليتيم بقوله **ان الذين ياكلون اموال**
اليتامى اطلق الاكل واراد التصرف مطلقا كما مر غير مرة **ظلما** حال عن الفاعل اي ظالمين او تمييز
للاكل على وجه الظلم فان اكل مال اليتيم اذا كان في ذلك مصلحة لليتيم فقد روى الكليني في الصحيح
عن منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام في رجل ولي مال اليتيم فاستقرض منه شيئا فقال ان علي بن الحسين عليه السلام
من مال ايتام كانوا في حجره فلا باس بذلك وكذا لو خلط مالهم بماله واكل معهم لقوله تعالى وان تخالطوهم

قد يكون بالحق فيجوز كان فقيرا فليأكل بالمعروف اجرة او عوضا على ما سلف او على وجه القرض كما مر

فاخوانكم

فاخوانكم في الدين وقد سئل عثمن بن عيسى الصادق عليه السلام عن قول الله تعالى وان تخالطوهم فاخوانكم قال
قال يعني اليتامى اذا كان الرجل يلي لايتام في حجره فليخرج من ماله على قدر ما يخرج لكل
انسان منهم فيخالطهم وياكلون جميعا ولا يرزأن من اموالهم شيئا انما هي النار **انما ياكلون**
في بطونهم نارا اي ملاء بطونهم يقال اكل فلان في بطنه وفي بعض بطنه قال كلوا في بعض بطنكم
تعفوا والمراد انهم ياكلون ما يجر الى النار ويؤدي اليه او ان ذلك كناية عن دخول النار فانه
اذا دخل النار فكانه كان في بطنه نارا او ان بطونهم تمتلئ نارا كانهم اكلوها ويؤيده ما روي
عن الباقر عليه السلام انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله يبعث ناس من قبورهم يوم القيمة تاجج افواههم
نارا فقيل يا رسول الله من هؤلاء فقرا هذه الاية ولعل ذكر البطن لتاكيد الاكل كما في طائر يطير
بجناحيه **وسيصلون سعيرا** اي يلزمون النار ويقاسون حرها يقال صلي بالامر قاسى حره
والسعير بمعنى المفعول من سعرت النار اذا الهبتها وفي الاية وعيد عظيم على اكل مال اليتيم
بالظلم ومن ثم كان من الكبائر المعدودة بينهم وههنا نكتة وهي انه تعالى اوعد مانع الزكوة بالكي
واكل مال اليتيم بامتلاء البطن من النار ولا شك ان هذا الوعيد اشد والسبب فيه ان الفقير
غير مالك الجزء من النصاب حتى يحكم المالك واليتيم مالك لما له فكان منع اليتيم اشد
ولان الفقير قادر على التكسب من وجه اخر ولا كذا اليتيم فانه عاجز فكان ضعفه اظهر وهذا
من كمال عنايته بالضعفاء وقال تعالى في موضع اخر **ولا تقربوا مال اليتيم** لا تدنوا اليه فضلا
عن ان تتصرفوا فيه وفي ذلك دلالة على كمال المبالغة بالاجتناب عنه **الا بالتي هي احسن** الا
بالطريقة التي هي احسن بان يفعل بماله بحسب ما تقتضيه المصلحة كالحفظ والتمييز والتنمية
والغير ذلك مما فيه صلاحهم ويحكم العقل بانه اولى من تركه وقد روى الكليني في الحسن عن الكاهلي
قال قيل لابي عبد الله عليه السلام انا ندخل على اخ لنا في بيت ايتام ومعهم خادم لهم فنقعد على بساطهم
ونشرب من مائهم ويخدمنا خادمهم وربما طعمنا فيه الطعام من عند صاحبنا وفيه من طعامهم
فما ترى في ذلك فقال ان كان في دخولكم عليهم منفعة لهم فلا باس وان كان فيه ضرر فلا وقال
بل الانسان على نفسه بصيرة فانتم لا يخفى عليكم وقد قال الله تعالى والله يعلم المفسد من المصلح
ونحوها من الاخبار الدالة على اعتبار المصلحة وقد ذكرنا ذلك في كتاب المزروع **حتى يبلغ اشده** منتهاه
بان تكمل قواه العقلية والحسية والمراد انه يبلغ ويونس منه الرشد ونحوه فيسلم اليه ماله وهو غاية
لجواز التصرف الذي دل عليه الاستثناء وحمل بلوغ الاشد عبارة عن البلوغ فقط وهو

بعيد فان البلوغ وحده لا يوجب تسليم ماله والمنع من التصرف فيه ما لم يونس منه الرشد كما دل عليه غيرها
من الآيات والاشد جمع لا واحد له كالاشر جمع شر والاضر جمع ضر وقيل جمع شدة كنعمة وانعم
وقال بعض البصريين الاشد واحد لا جمع فانه كان على بناء الجمع مثل آنك ولتتبع البحث
بابات لها تعلق في المقام اوكى **ولا تؤتوا السفهاء** جمع سفيه من سفه اذا خف عقله والمراد (الآية ٥ و ٦ في النساء)
بهم المبذرا اموالهم في غير ما يليق بحالهم اي ما ليس برشيد وهو المتبادر من اطلاقه كما يعلم من
تتبع اللغة وبذلك فسره الفقهاء فيحمل عليه لرجحانه وهو الظاهر من ذوق وفي **اموالكم** اي الاموال
التي في ايديكم وتحت ولايتكم من اموال السفهاء والاضافة لادنى ملابسة لكونهم قوامين عليها
ومدبرين لها والنهي للاولياء ان يدفعوا الى السفهاء اموالهم التي بايديهم وهذا هو الملائم للآيات
المتقدمة والمتأخرة وقيل نهي لكل احد ان يعمد الى ما خوله الله من المال فيعطي امرأته واولاده
ثم ينظر الى ايديهم وانما سماهم سفهاء استخفافا بعقلهم واستهجانا لجعلهم قواما على انفسهم وهو اوفق بقوله (سماهم)
التي جعل الله لكم قياما اي تقومون بها وتتعيشون اذ بها قوام معاشكم وعليه وقل ولعلها
انها من جنس ما يقيم الناس به معايشهم كقوله ولا تقتلوا انفسكم ومنه اموالا ارج وفي اطلاق
القيام على ما به القيام مبالغة بانهم لو ضيعوها ضاعوا فكانها في انفسها قيامهم وانتعاشهم
وارزقوهم فيها واكسوهم واجعلوها مكانا لرزقهم وكسوتهم وذلك بان تتجروا فيها وتحصلوا
من نفعها ما يحتاجون اليه في امر المعاش ولعل الوجه في التعبير بذلك دون منها لئلا يكون
امرا بجعل بعض اموالهم رزقا لهم فيأكلها الانفاق **وقولوا لهم قولا معروفا** عدة جميلة تطيب
بها نفوسهم مثل ان صلحتم ورشدتم سلمنا اليكم اموالكم وظاهر الآية ان السفه بمجرده علة لثبوت
الحجر عليه ومنعه من التصرف كما يقتضيه تعليق الحكم على الوصف الصالح للعلية فمتى ثبت كانت
تصرفاته المالية باطلة ولا يجوز تسليم ماله اليه ولا الاخذ منه ولا يتوقف ثبوته على حكم الحاكم والا لم
يكن السفه وحده علة وهذا مما لا ريب فيه اذا اتصل سفهه ببلوغه بان بلغ سفيها فان حكم الحاكم
لا يحتاج اليه في الحجر بل ولا في زواله عنه وقد ادعى بعضهم على ذلك الاجماع وادعى الشهيد في شرحه
ان السفيه هنا مختص بالسفه المتصل سفهه ببلوغه وعلى هذا فلا ينافي احتياج الحكم
الحاكم فلو بلغ رشيدا ثم عاد الى السفه فان حكم الحاكم لازم في ثبوت حجره ولا يصير محجورا عليه
الا به لان نظر الحاكم اتم من غيره كما ان مجرد الفلس لا يوجب الحجر فان مجرد زيادة الدين على
المال ليس بحجر ولا موجب له وانما يصير المفلس محجورا عليه بحكم الحاكم لا انا العقل والنقل

دل

دل على جواز تصرف العقلاء في اموالهم خرج منه ما لو انضم اليه حكم الحاكم للاجماع المنعقد على حصول
الحجر هناك ولا دليل على غيره فيبقى على الاصل لكن يبقى الاشكال فانما ذكرتم في المفلس اما
السفيه فظاهر الآية ان السفه بمجرده علة الحجر من غير فرق بين عروضه في الاثناء او في اول
الامر كما يعطيه العموم فالتخصيص يحتاج الى دليل والاجماع هنا غير ثابت فان بعضهم مذهب
الى ثبوت الحجر عليه بمجرد السفه الا ان يقال ان في ذلك حرج وضيق فان اكثر الناس لا يخلو
عن مثله اذ قل ما يوجد احد خال عن سفه ما في تصرف امواله فلو اقتضى ذلك الحجر وعدم اجراء
تصرفه لزم ابتلاء الناس به مع ما فيه من الضيق فيحمل امر ذلك منوطا بالامر الحاكم لانه يعرف ([illegible])
بوجوهه ولعل هذا هو الموجب لتخصيص الآية فتامل **الثانية ولا تبذر تبذيرا** تصرف المال
فيما لا ينبغي وانفاقه على وجه الاسراف قال في ق التبذير التفريق بالاسراف واصله
يفرق كما يفرق البذر الا انه اختص بما يكون على سبيل الافساد وما كان على وجه الاصلاح
لا يسمى تبذيرا وان كثر ومقتضى ذلك انه لو انفق جميع ماله في وجوه الخير كالصدقات وفك
الرقاب وبناء القناطر والمساجد والمدارس واشباه ذلك وان كان مما لا يليق بحاله ذلك
كما لو كان تاجرا مثلا لا يكون تبذيرا ولا اسرافا واليه ذهب بعضهم ويؤيده ما صح عنه ص
انه قال لعلي ع واما الصدقة فجهدك حتى تقول قد اسرفت ولم تسرف برواية معاوية بن عمار
في الصحيح عن الصادق ع في وصايا النبي ص لعلي ع وظاهر العلامة في التذكرة انه تبذير وهو قول بعض ([illegible])
الشافعية لانه اتلاف للمال وظاهر النهي في قوله تعالى ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا
تبسطها كل البسط الآية وهو ظاهر في النهي عن هذه الاشياء وفيه نظر لمدح الله على ايثار الغير على
النفس بل على العيال مع خصاصتهم كما دلت عليه سورة هل اتى ولا نسلم صدق التبذير على مثله
لانه تعالى مدح على ذلك في مواضع من القرآن والنهي في الآية واما على محمول على صرف المال في الانفاق
الغير اللائق بحاله كصرفه في الاطعمة النفيسة والثياب الفاخرة الغير اللائقة بحاله فان الواجب في
ذلك الاقتصاد والتوسط على وجه يناسب الحال ويدل على ان المراد الصرف في المعصية ولو درهم
واحد فانه تبذير ونقل الشيخ في ن والطبرسي في البيان عن مجاهد انه قال لو انفق مدا
في باطل كان مبذرا ولو انفق جميع ماله في الحق لم يكن مبذرا **ان المبذرين كانوا اخوان**
الشياطين امثالهم في الشرارة فان التضييع والاتلاف شر كالاصدقاء واتباعهم لملازمتهم آثارهم (نظائرهم)
وجريهم على سنتهم في الاسراف والتضييع **وكان الشيطان لربه كفورا** مبالغا في الكفر فالواجب

في النحل

عليكم التمرد عنه وعدم طاعته في التدبير **ضرب الله مثلا عبدا مملوكا** اي احترازا فان جميع
الناس عبيد الله فلا يلزم من كونه عبدا كونه مملوكا وقوله **لا يقدر على شيء** اي من امره فلا يتصرف
في امره ولا يقدر على الانفاق لعجزه يخرج المأذون والمكاتب فانهما يقدران على التصرف
ومن رزقناه منا رزقا حسنا من فيه موصولة والتقدير وحرا رزقناه وملكناه مالا ونعما
فهو ينفق منه سرا وجهرا على اي وجه اراد لتمام القدرة عليه **هل يستوون** في ذلك
والاستفهام للانكار اي يمتنع استواؤهم مثل تعالى ما يشركه به من الاصنام وغيرها بالعبد المملوك
العاجز عن التصرف بالكلية ومثل نفسه بالحر المالك الذي رزقه الله مالا كثيرا فهو يتصرف
فيه وينفق كيف يشاء واحتج بامتناع التسوية بينهما مع تشاركهما في الجنسية والمخلوقية
على امتناع التسوية بين الاصنام التي هي اعجز المخلوقات لكونها جمادا لا تفعل ولا تعقل
وبين الله الغني على الاطلاق وقيل هو تمثيل للكافر والمؤمن فان الكافر لا خير عنده والمؤمن
يكسب الخير وقيل ان العبد هو الصنم لقوله ان كل من في السموات والارض الا آتي الرحمن
عبدا والثاني عابد الصنم فانهما لا يستويان في القدرة والتصرف اذ الاول جماد وهذا انسان
تكليفي يجوز الحكم بان الاول مساو لرتبة العالمين والقياس التشبيه لكنه جمع لان المراد الجنس
لا الاثنان بخصوصهما اي هل يستوي الاحرار والعبيد واستدل بظاهرها ان العبد القن لا
يملك شيئا فانه جعله قسيما للحر المالك فاقتضى عدم ملكه اولا انه تعالى نفى القدرة عنه مطلقا و
ليس المراد الحقيقة لبطلانه فيه فيكون المراد نفي التملك لانه اقرب المجازات الى الحقيقة والنفي
على العموم كما هو مقتضى النكرة وربما استدلوا عليه ايضا بقوله تعالى هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء
فانتم فيه سواء نفى تعالى ان يشارك العبد مولاه في شيء البتة فكانه تعالى قال اذا لم يشارك عبد
احد مولاه في ملكه فيساويه فكذلك لم يشاركني في ملكي احد فيساويني فيه فثبت ان العبد لا يملك
شيئا وفيه نظر فان اقصى ما دل عليه الآية انه هنا عبدا مملوكا لا قدرة له على شيء وعبد مملوك قادر
على شيء في الجملة ولا يلزم منه ان العبد المملوك في نفسه لا يملك شيئا ولو بغير اختيار كتمليك
المولى او غيره اذ يجوز ان يكون ذلك الغير القادر عبدا عاجزا لم يملكه المولى شيئا او لم ياذن له
او لم يضرب لضريبته او يكون عدم القدرة كناية عن عدم نفوذ تصرفاته في شيء اصلا لعدم
الملك اذ لا منافاة بين المالكية وكونه محجورا عليه كالصبي ويمكن توجيه الاستدلال بان الوصف
هنا للبيان او الكشف بان من شانه ان لا يكون قادرا على شيء فيكون حال المملوك ذلك كما هو شان

الوصف

الوصف الكاشف الا ان يكون الوصف هنا كذلك غير معلوم مع ان في الآيات ما يدل على قابلية
المالكية كقوله تعالى وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم وامائكم ان يكونوا فقراء يغنهم
الله من فضله ولو لم يصح تملكهم لما صح اغناؤهم وفي بعض اخبار الصحيح ما يدل على ذلك ايضا
وان عارضها اخر والجمع بينهما بالحجر والتمليك غير بعيد كما اشرنا اليه ومنهم ذهب بعض علمائنا
الى انه يملك فاضل الضريبة وارش الجناية وما يملكه مولاه وبه قال مالك والشافعي في
القديم واحمد في احدى الروايتين واهل الظاهر نظرا الى ما ذكرنا واجيب عنه بان
المراد يغنهم الله بالعتق وفيه بعد عن ظاهر الآية مع انه لو كان العتق غنى لكان الرق
فقرا فيكون العبد فقيرا فيصح تملكه فتامل فيه وكيف كان فيستثنى من عدم قدرته بحيث
تصرفاته كطلاق زوجته ونفوذ اقراره بالمال واذا اتبع به بعد العتق **الثالث عشر**
في العطايا المنجزة كالوقف والسكنى والصدقة والهبة وليس في الكتاب آيات تدل عليها
بخصوصها بل بالعموم وهو ما دل على فعل الخيرات وقد ذكر الراوندي وغيره آيات **الاولى**
لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون **الثانية** وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله
هو خيرا واعظم اجرا **الثالثة** ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب الى قوله
وآتى المال على حبه الآية وتمام البحث في الاربعة مستوفى في كتب الفروع **الرابع عشر** في النذر
والعهد واليمين وفيه ابحاث **الاول** النذر وفيه آيتان **الاولى وما انفقتم من نفقة** في
وجوه الخير وسبيل البر نفقة واجبة او مندوبة مطلقا او ما شرطه او موصولة وما بعده صلته
والعائد محذوف والمجموع في محل الرفع على الابتداء خبره فان الله يعلمه **او نذرتم من نذر**
او الزمتم انفسكم فوفيتم به بتقدير من فعل بر من صلاة او صوم او صدقة او نحو ذلك **فان الله يعلمه** فيعلم
استحقاق صاحبه للاجر فيه فاعله فيجازيه على قصده والتعبير بالعلم للاشارة [illegible] **وما
للظالمين** الواضعين النفقة او النذر في غير موضعهما كالانفاق رياء او اضرارا او [illegible] في
معصية او ترك الوفاء به مع القدرة عليه **من انصار** اعوان يدفعون عنهم العذاب وفي الآية
دلالة على مشروعيته بل استحبابه اذا كان على وجه الطاعة حيث قرنه بالانفاق المندوب اليه
ووعد فاعله بالاجر وتوعد بالعقاب اذا لم يات به كذلك قال في [illegible] النذر هو عقد
الحال على نفسه فعل شيء من البر بشرط ولا ينعقد الا بقوله لله علي كذا ولا يثبت بغير هذا
اللفظ واصل النذر الخوف لانه يعقد [illegible] على نفسه خوف التقصير في الامر ومنه [illegible]

في البقرة

في البقرة

وهو العقد على سفك الدم المخوف من عضو صاحبه ومنه الانفار انتهى كلامه وقد استفيد منه اشياء
الاول تخصيصه بالفعل وظاهره عدم انعقاده على الترك وهو غير واضح الوجه الا ان يريد بالفعل ما يشمل مثل الترك ايضا اى ما يصدر عنه فعلا او تركا والاطلاق على مثله كثير في الاستعمال
الثاني تخصيصه بشيء من البر فيدل على عدم انعقاده في المباح وهو خلاف المشهور بين الاصحاب وان ذهب بعضهم اليه وسيجيء الثالث تخصيص الفعل بالشرط فيدل على عدم انعقاده مطلقا بلا شرط وسيجيء ايضا الرابع قوله لا ينعقد الا بقوله لله على كذا فيدل على عدم انعقاده اذا اتى بلفظ آخر وان كان مرادفا له وقد يدل عليه بعض الاخبار ومنه يلزم عدم انعقاده من غير لفظ اصلا بطريق اولى والشيخ لم يعتبر اللفظ بل اكتفى بعقده قلبا وان لم يتلفظ به وهو بعيد اذ لم يعلم اطلاق النذر على مثله مع ان الاصل براءة الذمة من الوجوب اما الاستدلال عليه بقوله تعالى ان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله ونحوه فغير واضح الدلالة فان ظاهرها العقاب على افعال القلب مع قصد المعصية ونحوها من الآيات الدالة على ذلك ايضا كقوله ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا ولا ينافي ذلك ما دل على ان العقاب لا يكون الا مع الفعل فان قصد القبيح قبيح عقلا وشرعا ايضا الا ان العقاب عليه ليس بمثابة العقاب على الفعل وبذلك يحصل الجمع بين الادلة
الثانية ان الابرار جمع بر كارباب او جمع البار كاشهاد وقال في ق وقد اجمع اهل البيت عليهم السلام وموافقوهم وكثير من مخالفيهم ان المراد بذلك على وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام فالآية مع ما بعدها متعينة فيهم وقد انعقد الاجماع على كونهم ابرارا وفي غيرهم خلاف يشربون من كاس من خمر وهي في الاصل القدح يكون فيه كان مزاجها ما يمزج به كافورا لبرده وعذوبته وطيب عرفه وليس بكافور الدنيا وقيل هو اسم عين ماء في الجنة يشبه الكافور في رائحته وبياضه ويؤيده قوله عينا فانها كالمفسرة للكافور يشرب بها عباد الله اي اولياؤه والباء مزيدة او بمعنى من فان بعضها بمعناها كثير في اللغة وقد اسلفناه يفجرونها تفجيرا يجرونها حيث شاؤوا من منازلهم وقصورهم اجراء سهلا والتفجير تشقيق الارض لجري الماء والانهار الجنة تجري بغير اخدود فاذا اراد المؤمن ان يجريه بخط خطا فينبع الماء من ذلك الموضع ويجري بغير تعب يوفون بالنذر استيناف لبيان ما رزقوه لاجله كانه سئل لاي شيء استحقوا ذلك فاجيب بانهم كانوا في الدنيا بهذه الصفة والايفاء بالنذر ان يفعل ما نذر عليه فاذ النذر طاعة

تمرها

تمرها او وفى بها وقيل يتمون ما فرض الله عليهم من الواجبات والتعبير بذلك للمبالغة في وصفهم بالتوفر على اداء الواجبات لان من وفى بما اوجبه هو على نفسه كان اوفى بما اوجب الله عليه ويخافون يوما كان شره مستطيرا فاشيا منتشرا غاية الانتشار من استطار الحريق والفجر وهو ابلغ من طار وفي العذاب شر لا انه الخير فيه للمعاقبين وان كان في نفسه حسنا لكونه مستحقا لهم وقيل المراد بالشر هنا اهوال يوم القيمة وشدائده وفي الآية دلالة واضحة على وجوب الوفاء بالنذر حيث عطف عليه الخوف من شر ذلك اليوم وظاهرها ان ذلك مدح ترك الوفاء بالنذر فان لم يعلق على شرط كقوله لله على ان اصوم يوما وقد نقل العلامة في المختلف عن الاكثر وقوع مثله وصحته واستدل على وجوب الوفاء به بعموم الآية وبما رواه ابو الصباح الكناني عن الصادق عليه السلام قال سألته عن رجل قال لله على نذر قال ليس النذر بشيء حتى يسمي لله شيئا صياما او صدقة او هديا او حجا وذهب السيد المرتضى الى عدم انعقاد مثله فاعتبر في النذر تعليقه على الشرط وادعى عليه الاجماع ويؤيده ان النذر وعد بشرط صرح به اهل اللغة وهو الظاهر من ق وان لم يكن كذلك شرعا فالاصالة عدم النقل وقد يستدل له بصحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا قال الرجل على المشي الى بيت الله وهو محرم بحجة او على هدي كذا وكذا فليس بشيء حتى يقول لله على المشي الى بيته او يقول لله على ان احرم بحجة او يقول لله على هدي كذا وكذا ان لم افعل كذا وكذا وعلى هذا فلا يكون داخلا في الآية لعدم كونه نذرا شرعا والمسئلة لا تخلو من اشكال والاحتياط غير خفي الثاني العهد وفيه آيات الاولى واوفوا بالعهد بجميع ما عاهدتموه وبما عاهدكم الله من تكاليفه والحمل على الجميع ممكن ان العهد كان مسؤولا يطلب من العاهد ان لا يضيعه ويفي به او مسؤولا عنه يسال الناكث ويعاقب عليه وقيل معناه ان العهد يسال تبكيتا لم نكثت فيكتب الناكث كما تسال الموؤدة باي ذنب قتلت فيكون تخييلا ويجوز على حذف المضاف اي ان صاحب العهد كان مسؤولا وفي الآية دلالة على وجوب الوفاء بالعهد من وجهين الاول صيغة الامر والثاني كونه مسؤولا عنه ولا يسال يوم القيمة الا عن الواجب الثانية وبعهد الله اوفوا يعني بما عهد الله اليكم من الواجبات او ما عاهدتم الله عليه والتقديم للحصر اي يجب الوفاء به لا بغيره وفيها دلالة على وجوب الوفاء بالعهود والنذور والايمان بجميع ما امر الله به ذلكم جميع ما تقدم ويحتمل كون الاشارة الى العهد فانه يشتمل على ما تقدم وزيادة وصيكم به امركم بحفظه والعمل بمقتضاه لعلكم تذكرون اي لكي تذكروه فتاخذوا به ولا تغفلوا عنه او لكي تتعظوا به الثالثة الذين يوفون

بعهد الله قد تقدم ما فى معنى العهد من الوجهين **ولا ينقضون الميثاق** الذى وثقوه على انفسهم
بينهم وبين الله كالعهود والنذور والايمان وغير ذلك او بين خلقه كالعقود والشروط وساير
ما قدروه معهم ويحتمل ان يكون المراد بالاول ذلك ايضا ويكون الثانى تاكيدا للاول فنى بهذه الا
على وجوب الوفاء بالنذور والعهود والشرايط **الرابعة والذين هم لاماناتهم وعهدهم راعون**
فى الكشاف سمى الشى الموتمن عليه امانة وعهدا ومنه ان تؤدوا الامانات وتخونوا اماناتكم
وانما يودون العيون لا المعانى ويخان الموتمن لا الامانة والراعى القايم على الشى بحفظ واصلاح
كراعى الغنم وراعى الرعية وعلى هذا فيحتمل ان يراد بالامانة العموم اى كل ما اوتمنوا عليه من جهة الله
او من جهة الخلق ويحتمل ارادة الخصوص اى ما حملوه من امانات الناس وعهودهم والاظهر الاول
وفى ذلك راعون اى حافظون وانون والامانات ضربان امانات الله وامانات العباد فامانات
الله هى العبادات كالصيام والصلوة وغيرهما من الافعال المكلف بها وامانات العباد هى مثل
الودايع والشهادات وغيرهما واما العهد فعلى ثلثة اضرب الامانات والعهود والقيام بما نتولاه

منها **الثالث اليمين** وفيه ايات ا قوله تعالى **لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم** وهو ما يبدو من
المرء بلا قصد ولا عقد من القلب عليه كقول الرجل لا والله وبلى والله من غير قصد وانما المراد به تاكيد
الكلام ولا يخطر بباله الحلف حتى لو قيل لواحد سمعناك تحلف فى موضع كذا لانكر ذلك ولعله قال
لا والله الف مرة والى هذا يذهب الشافعى وقيل هو ان يحلف وهو يرى انه صادق ثم يتبين انه كاذب
واليه يذهب ابو حنيفة وفى اخبارنا ما يدل على الاول روى الكلينى عن مسعدة بن صدقة عن ابى عبد الله
قال سمعته يقول فى قول الله عز وجل لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم قال اللغو قول الرجل لا والله وبلى
والله ولا يعقد على شى ويمكن الحمل على ما يشمل الثانى فان اصحابنا لا يرون به اثما وفى ايمانكم صلة
يؤاخذكم او اللغو لانه مصدر او حال منه او صفة بان يقدر المتعلق معرفا والمراد نفى المواخذة مطلقا
فى الدنيا بعدم الكفارة وعدم التعزير وفى الاخرة بعدم العقاب واوجب الحنفية الكفارة فى الاول
دون الثانى وان الشافعى على العكس ويمكن رد القولين بما تقدم **ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم**
بما عزمت عليه وعقدته وواطات فيه قلوبكم السنتكم وفيه حذف اى من ايمانكم ويدخل فى هذا الحلف
على الماضى كذبا وتسمى اليمين الغموس وهو حرام يترتب عليه العقاب فى الاخرة ولا كفارة فيه عند
اصحابنا لانها انما تجب بالحلف وهو انما يكون فى صورة الحلف على فعل يتوقع فى المستقبل او ترك
كذلك وشى من ذلك لا يوجد فى الغموس وفى الكلام دلالة على اعتبار القصد فى اليمين وعدم العبرة باللفظ

لوخلى

لو خلى عنه ويلزم من ذلك عدم انعقاد يمين الغافل والساهى والغضبان بما يرفع قصده ونحو المكره
والله غفور يغفر الذنوب مع التوبة او بدونها تفضلا **حليم** يمهل العقوبة ولا يعجلها فانه
انما يعجل من يخاف الفوت واما بعونه سبحانه **الثانية لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم** قد تقدم
معنى عدم المواخذة به **ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان** بما وثقتم الايمان عليه بالقصد والنية
والمعنى يؤاخذكم اذا حنثتم اذ الكفارة مرتبة لعدم الموجب او المراد نكث ما عقدتم فحذف
المضاف وقرى بالتشديد وليس المراد منه التكثير حتى يوجب سقوط الكفارة باليمين الواحدة
بل بمعنى المخفف فان عقد مخففا ومشددا بمعنى واحد **فكفارته** على الاول فكفارة حنثه وعلى
الثانى فكفارة نكثه والكفارة الفعلة التى من شانها ان تكفر الخطيئة التى تسترها الا انها
مكفرة للخطيئة كما قال تعالى فانا الاثم انها مكفرة من دون تفضل منه تعالى واستدل بظاهرها
على جواز التكفير بالمال قبل الحنث ويجى **اطعام عشرة مساكين** خبر كفارته والمراد بالمسكين
من لا يقدر على قوت السنة له ولعياله فعلا او قوة بالكسب وقد تقدم فى باب الزكوة **من اوسط
ما تطعمون اهليكم** من اقصده فى النوع كالحنطة المتوسطة بين افرادها ويمكن اعتبار العدد
ايضا فان منهم من يسرف فى اطعام اهله ومنهم من يقتر عليهم واعتبار الاوسط حصر فيجوز الاعلى
والاجزى ما دونه واختلف اصحابنا فى حد القدر المعتبر فقيل مد لكل مسكين والاكثر على الاكتفاء
بالمد الواحد والاخبار مختلفة فى ذلك تحمل ما زاد على المد الواحد منها على الافضلية طريق الجمع
بينها ويجوز ان يجمعهم على ما قدره ليأكلوه وفى تعليق الاطعام على العشرة دلالة واضحة على عدم
اجزاء ما اقل منها وان كان الطعام ما يكفى لعشرة وهو قول اكثر العلماء وقال ابو حنيفة يجوز
اعطاء مقدار طعام العشرة لواحد نظرا الى ان المقصود من العدد مقدار الطعام لا هو نفسه
ويدفعه مخالفة النص وكون المقصود ما ذكره غير معلوم بل المعلوم خلافه اذ فى تعدد
الاشخاص مصالح لا توجد فى الواحد كاستجابة الدعاء وتطابق القلوب وجواز كون شخص
مستجاب الدعوة من جملتهم فتعم بركته الجميع وظاهر ان مثل ذلك لا يوجد فى الواحد نعم لو تعذر العدد
ولم يوجد الا واحد فرق عليه فى عشرة ايام والعشرة وان كانت ظاهرة فى المذكور الا ان ذلك على
التغليب فيجوز اجتماع النساء معهم بالاجماع وفى الاخبار دلالة عليه واطلاق الاية يقتضى جواز
كونهم صغارا الا ان اصحابنا قالوا اذا كان كلهم صغارا احتسب كل اثنين منهم بواحد ولو اجتمع
الصغار والكبار جاز ودفع اليهم ما للعشرة وفى الاخبار دلالة على ذلك ايضا ومن اوسط

منصوب على انه صفة مفعول محذوف اي طعاما من اوسط او مرفوع على البدلية من اطعام قال ق
ويمكن تعلقه باطعام او يكون حالا لاغير **او كسوتهم** عطف على اطعام اما لكونه مصدرا فيصح عطفه
على المصدر او بتقدير مضاف اي الباس كسوتهم وقال ق هو عطف على اطعام او من اوسط
ان جعل بدلا وقوله انه عطف على محل من اوسط ولم يذكر اعراب محله ولعله يريد به ما قال ق
من كون محله الرفع على البدلية كما عرفت واطلاق الكسوة ظاهر في الاكتفاء بما يصدق عليه الكسوة
لغة وهو الثوب الساتر للعورة كالقميص والسراويل والجبة بل الازار والمئزر اما الرداء فان
كان صغيرا يحصل به مجرد الاتزار لم يكف نعم لو كان كبيرا امكن الاكتفاء به ويحتمل ان يكون المراد
من الكسوة الثياب التي يحتاج اليها الانسان نحوها كما يقال في العرف يجب كسوة الزوجة على الزوج
والمملوك على مولاه والمراد جميع ما يحتاج اليه ويؤيده مقابلته بالطعام الذي يعتبر فيه كونه مقدارا ما
يكفيه يوما وح يجب ثوبان كالقميص والعمامة او الجبة والقلنسوة كما هو المتعارف واليه ذهب جماعة
من اصحابنا وحملوا الاكتفاء بالثوب الواحد على الضرورة والاخبار عن الائمة الاطهار ع واردة على الوجهين
معا ففي بعضها ما يدل على اعتبار ثوبين رواه الحلبي في الصحيح عن ابي عبد الله ع في كفارة اليمين الى ان قال
او كسوتهم لكل انسان ثوبان ونحوها وفي بعضها ما يدل على الاكتفاء بالواحد كصحيحة محمد بن قيس الثقة
عن ابي جعفر ع قلت فما حد الكسوة قال ثوب يواري به عورته ونحوه روى معمر بن عمر عنه ع ونقل الطبرسي
في ق ان الذي عليه اصحابنا وجوب الثوبين لكل مسكين وعند الضرورة يجزي الواحد وظاهره
الاجماع عليه وهو غير معلوم والاولى في الجمع بين الاخبار الاكتفاء بالثوب الواحد الساتر للعورة وحمل
ما دل على الثوبين على الافضلية كما قاله الاكثر واطلاق الاية لا يأباه وكيف كان فيجزي الغسيل الا ان يصير
سحيقا او يتخرق بحيث لا ينتفع به الا قليلا ويعتبر كون الكسوة من جنس القطن والكتان والصوف
والحرير للنساء واحتمل الشهيد اجزاءه للرجال ايضا ويجزي الفرو والجلد المعتاد لبسه **او تحرير رقبة**
اي رقبة كانت عبدا او امة مؤمنة او كافرة وبهذا الاطلاق اخذ الشيخ في الخلاف فجوز اعتاق الكافر
في الكفارة والاكثر على اعتبار الايمان فيها اما لان الكافر خبيث وقد منع تعالى من انفاقه والتقرب به
واما للاخبار الدالة على عدم اجزاء اعتاق المملوك الكافر والى هذا ذهب الشافعي لكنه قاس هذه
الكفارة على كفارة القتل فاعتبر فيها الايمان والتخيير بين الخصال الثلث على الاطلاق
بانها اخذ المكلف فقد خرج عن العهدة وامتثل الامر ولا يجوز الاخلال بجميعها وكذا الاتيان بكل
واحد منها وهذا معنى التخيير كما قاله اكثر الاصوليين ان الواجب في المخير واحد لا بعينه من الخصال

قلنا فمن لم يجد الكسوة

فمن لم

فمن لم يجد شيئا من هذه الثلث ولا اثمانها ولا يملك الا ما يستثنى زائدا عما يحتاج اليه من قوت يوم وليلة
له ولعياله ونحوه مما هو لازم له بين الناس باعتبار حاله وعلى هذا اصحابنا والشافعي وقالت الحنفية
يجوز الصيام اذا كان عنده من المال ما لا يجب فيه الزكوة وهو بعيد **فصيام ثلثة ايام** مبتدأ خبره
محذوف او خبر مبتدأ محذوف تقديره فعليه او فالواجب وظاهر الاية الاجتزاء بالثلثة على اي وجه
صامها متفرقة او متتابعة وبه اخذ مالك وهو ظاهر الشافعي فخيره بين التتابع وعدمه واصحابنا
قيدوه بالتتابع واجمعوا على عدم اجزائها متفرقة وفي اخبارهم دلالة على ذلك والى هذا ذهب
ابو حنيفة مستندا بقراءة متتابعات في الشواذ وفي الدلالة نظر اذ لا عبرة بالشاذ فانه لم
يثبت كتابا ولا سنة **ذلك** اشارة الى جميع ما تقدم **كفارة ايمانكم اذا حلفتم** اي اذا حلفتم
وحنثتم لان الكفارة لا تجب بنفس اليمين وانما تجب به وبالحنث باجماعنا ويتفرع على ذلك عدم
اجزاء التكفير قبل الحنث وهو قول اصحابنا اذ لا يتقدم المسبب على سببه وتابعهم ابو حنيفة في
ذلك واجاز الشافعي تقديمها على الحنث بالمال فقط دون الصيام وقد يستدل عليه بظاهر
الاية لاطلاق كونها كفارة عند الحلف من غير التقييد بالحنث وبقوله ص من حلف على يمين
ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه وليأت الذي هو خير وقد عرفت تقييد الاية بالاجماع
مع ان ما ذكر ان الكفارة تذهب الاثم وتستر الذنب وذلك يقتضي كونها بعد الذنب كما في
كفارة افطار شهر رمضان ونحوه فلا وجه لاختصاص هذه بالتقديم ولو سلمنا ان الاية ظاهرة
في ذلك فاي وجه اوجب اختصاص التقديم بالمال دون ما عداه ولو قيل الوجه في ذلك ان
الصوم من العبادات البدنية وهي لا تتقدم على وقتها مما لم تمس اليه حاجة كالصلوة وصوم شهر
رمضان والا لما اوجب التكفير بالصيام مع عدم الوجدان لا مطلقا قلنا العبادات
مطلقا مالية وبدنية لا تتقدم على وقتها الا بدليل يدل على جواز التقديم وما ذكرتم لا دلالة فيه
ولانه اذا جاز تقديم كفارة المال مع وجدانه فليجز تقديم الصوم مع عدمه على ان جعل الخبر دليلا
على ان المراد بالاية ذلك لا وجه له كيف وهو مشعر بكونه بعد الحنث والمراد منه ان ذلك كما
هو الظاهر من قولهم والذي عليه اصحابنا خلاف الحديث فانهم يذهبون الى ان من حلف على شيء
ثم رأى غيره اولى منه انحل اليمين من غير كفارة وفي اخبارهم دلالة على ذلك روى زرارة في الحسن
عن ابي جعفر ع قال كل يمين حلفت عليها ان لا تفعلها مما له فيه منفعة في الدنيا والاخرة فلا كفارة
عليه الحديث وروى عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله ع قال اذا حلف الرجل على شيء والذي

وان لم يكن عنده شيء زايد عما يحتاج اليه م

وجب الصوم م

بعد اليمين م

حلف عليه اتيانه خير من تركه فليات الذي هو خير وليكفر عليه وانما ذلك من خطوات الشيطان ونحوها من الاخبار المتظافرة في ذلك **واحفظوا ايمانكم** من الحنث ولا تحنثوا فيها والمراد الايمان التي الحنث فيها معصية كمن حلف ان لا يشرب الخمر بخلاف من حلف ليشربه فانه لا يومر بالحفظ عن الحنث لانه اسم جنس فيجوز اطلاقه على البعض وقيل معناه ضنوا بها ولا تبذلوها لكل امر وهو بعيد عن ظاهر الكلام وفي الاية دلالة على تحريم الحنث وعلى انه اليمين سوى الكفارة لا ومنه يظهر ضعف قول الشافعي بتجويز تقديم الكفارة لما تقدم من الحنث فضعفه من جهات فلا يخالف ظاهر الكلام ولان اليمين اما منعقدة او لا منعقدة فان كان الاول وجب حفظها بظاهر الكلام وان كان الثاني فلا كفارة الا ان يوجه قولهم بان مع الكفارة ينحل اليمين كما قاله اصحابنا فيما لو وجد غيرها اولى منها فيه **كذلك** مثل ذلك البيان **يبين الله لكم اياته** اعلام شرايعه واحكامه فمحل الكاف النصب على انه صفة لمصدر محذوف **لعلكم تشكرون** نعمة التعليم او ساير نعمه الواجب شكرها فان مثل هذا البيان يسهل لكم المخرج ويحصل الخلاص **الثالثة ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم** نزلت في عبد الله بن رواحة حين حلف ان لا يدخل على ختنه ولا يكلمه ولا يصلح بينه وبين امراته وكان يقول اني حلفت بهذا فلا يحل لي ان افعل نزلت والعرضة فعلة بمعنى المفعول كالقبضة تطلق لما يعرض دون الشيء وتطلق ايضا على المعرض للامر كما يقال المراة عرضة للنكاح والمعنى على الاول لا تجعلوا الله حاجزا لما حلفتم عليه من انواع الخير فيكون قد اطلق الايمان واراد الامور المحلوف عليها كقوله صلى الله عليه وآله اذا حلفت على يمين الحديث سمى المحلوف عليه يمينا وقوله **ان تبروا وتتقوا وتصلحوا بين الناس** عطف بيان للايمان بالمعنى المذكور واللام صلة عرضة لما فيها من معنى الاعتراض والمعنى لا تجعلوا شيئا يعترض الامور المحلوف عليها التي هي البر والتقوى والاصلاح بين الناس ويجوز ان يكون للتعليل ويتعلق ان بالفعل او بعرضة اي ولا تجعلوا الله عرضة لان تبروا لاجل ايمانكم ومعنى الاية على الثاني ولا تجعلوه معرضا لايمانكم فتبتذلوه بكثرة الحلف به ومن ثم ذم تعالى الحلاف بقوله ولا تطع كل حلاف مهين وان تبروا علة النهي اي الغرض من النهي عنها ارادة بركم وتقويكم واصلاحكم بين الناس فان الحلاف مجترئ على الله والمجترئ على الله لا يكون برا متقيا ولا موثوقا به في اصلاح ذات البين وكلا الوجهين موافق لما يذهب اليه اصحابنا اما الاول فلتظافر الاخبار عن الائمة عليهم السلام ان المحلوف عليه اذا كان رجحانا وكان غيره خيرا منه فانه ياتي بذلك الغير ولا اثم ولا كفارة وقد نقلنا جانبا من الاخبار وخالفها

عليه

العامة فاوجبوا الكفارة في ذلك ايضا واما الثاني فلورود النهي عنهم عليهم السلام روى ابو ايوب الخزاز قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لا تحلفوا بالله صادقين ولا كاذبين فانه عز وجل يقول ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم ونحوها **والله سميع** لاقوالكم **عليم** بما في ضمايركم لا يخفى عليه شيء فلا تفعلوا ما يوجب المنقصة دون الاثم **الخامس عشر العتق** وفيه اية واحدة وهي **واذ تقول** اي اذكر اذ تقول **للذي انعم الله عليه** بشرف الاسلام الذي هو اجل النعم واعظمها **وانعمت عليه** بالعتق والخلاص من الرق واختصاصه بك وهو زيد بن حارثة لما اسر النبي صلى الله عليه وآله في بعض الغزوات فاعتقه بعد ان ملكه بالاسر وجعله ابنا له ففي الاية دلالة على شرعية تملك الانسان وعتقه بل رجحان العتق وكون المعتق منعما فانه سبب لايجاد العتيق لنفسه وذلك اصل النعم وهذا المقدار كاف في بيان مشروعية العتق وسيجيء تمام الامر ولنذكر انه الكتابة وهي **والذين يبتغون الكتاب** يطلبون المكاتبة والكتاب والمكاتبة كالعتاب والمعاتبة والتركيب يدل على الضم والجمع لما فيه من ضم النجوم بعضها الى بعض وهو ان يقول الرجل لمملوكه كاتبتك على الف درهم تؤديها في نجوم معلومة فاذا اديتها عتقت ومعناه كتبت لك على نفسي ان تعتق مني اذا وفيت المال وكتبت لي على نفسك ان تفي بذلك او كتبت عليك الوفاء بالمال وكتبت على العتق ولو ادى المال في النجوم التي سماها عتق وان عجز عن ادائه كان لمولاه رده في الرق ان كانت الكتابة مشروطة والا عتق منه بحسابه وبقي مملوكا بحساب ما بقي ان كانت مطلقة وقد يستدل بظاهر الكلام على التكليف في العبد كما هو مذهب اصحابنا والشافعية فان قوله يبتغون دال على الطلب وغير المكلف لا يتصور منه الطلب وجوز ابو حنيفة كتابة الصبي قال ويقبل عنه المولى وهو ضعيف لان الاية **مما ملكت ايمانكم** عبدا كان او امة وهو بيان لما تقدم والذين موصولة مبتدا خبره **فكاتبوهم** ودخلت الفاء لتضمن معنى الشرط ويجوز ان يكون منصوبا بفعل مضمر هنا والاكثر من العلماء على ان الامر للندب ونقل قوم ان الامر للوجوب عن جماعة قليلة من العامة اذا طلب العبد بقيمته او اكثر وعلم السيد فيه خيرا ولو كان بدون قيمته لم يلزمه وربما احتجوا عليه بما روي ان عمر امر انسانا بان يكاتب سيرين ابا محمد بن سيرين فابى فضربه بالدرة ولم ينكر احد من الصحابة عليه ولا يخفى ضعف هذا القول لعموم قوله لا يحل مال امرئ مسلم الا عن طيب قلبه ولان طلب الكتابة كطلب بيعه ممن يعتقه في الكفارة ولا قايل بالوجوب هنا وهذه طريقة

المعاوضة اجمع واطلاق كلامه يقتضي جوازها حالة ومؤجلة واليه ذهب جماعة من الاصحاب
واعتبر آخرون في صحتها كونها مؤجلة نظراً الى ان ما يقع عليه الكتابة غير حاصل حال العقد
لعجزه عن العوض ح وانما يكون متوقعاً حصوله بالكسب وهو غير معلوم الوقت فان ما
في يد العبد لمولاه فلا تصح المعاملة عليه وح فلا بد من ضرب الاجل تحفظاً من الجهالة وضعفه
ظاهر ولا يلزم من كون ما في يده لمولاه قبل الكتابة عدم جواز كونها حالة اذ يجوز ان يحصل له
من يملكه مال الكتابة بعد وقوعها ولانهم اتفقوا على انه يجوز العتق على مال في الحال وظاهر ان
الكتابة مثله وعلى اعتبار الاجل فلا بد من ضبطه بما لا يحتمل الزيادة والنقصان كاجل النسيئة
ولا فرق عندنا بين كونها معلقة على اجل واحد او اكثر لحصول الغرض بكل منهما ولاطلاق
كلامه الصادق على كل منهما وحتم الشافعية تعدد الاجل وهو بعيد ولا فرق بين كون المال
قليلا او كثيرا عينا او منفعة وظاهر كلامه ان غير المكلف لا تصح منه الكتابة لان قوله كاتبوهم
طلب فلا يتناول الا المكلف ولهذا ذهب اصحابنا والشافعية وجوز ابو حنيفة ان يكاتب
الصبي باذن الولي وكلامه محتج عليه **ان علمتم فيهم خيرا** دينا وامانة وهو اختيار السيد المرتضى
او كسبا وامانة وهو اختيار الشيخ وقريب منه قول بعضهم انه الديانة والمال وقد فسر الخير بهما
لا على الاول في مثل قوله تعالى وما تفعلوا من خير يعلمه الله ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن
يعمل مثقال ذرة شرا يره وعلى الثاني في قوله تعالى انه لحب الخير لشديد وان ترك خيرا الوصية الآية
فالحمل عليهما اولى بناء على جواز حمل المشترك على كلا معنييه اما مطلقا او مع القرينة وهي
موجودة هنا لصحيح الحلبي عن ابي عبد الله ع في قول الله عز وجل ان علمتم فيهم خيرا قال ان علمتم لهم
دينا ومالا وفي بعض الصحيح عنه ع في الآية قال ان علمتم لهم مالا بغير ذكر الدين ويمكن
ان يجاب عنه بان المثبت مقدم وبانها زيادة من العدل وهي مقبولة واحتج السيد على قوله بانه ليس
المراد بالخير المال او حسن التكسب فانه لا يسمى الكافر والمرتد اذا كانا موسرين بان فيهما خيرا او يسمى
ذو كسبا خيرا انه لم يكن موسرا فالحمل على ما ذكرناه اولى ودفعه ظاهر مما ذكرناه ومقتضى الظهور
عدم استحباب الكتابة مع عدم الخير ولا يلزم من عدمه عدم الجواز فيجوز كتابة العبد الكافر وهو
الظاهر من اكثر الاصحاب وقد يظهر من بعضهم المنع وفيه بعد **وآتوهم من مال الله الذي آتاكم**
الظاهر انه امر للموالي كما قبله لكون الخطاب معهم بان يبذلوا شيئا من اموالهم ويدفعوا حط شيء
من مال الكتابة عنهم والاكثر انه غير مقدر بقدر بل يحصل الامتثال باقل متمول وقدره بعضهم

بالربع

بالربع وقيل بالسبع وهما بعيدان وظاهر الشيخ في المبسوط انه واجب نظرا الى ظاهر الامر ونقل عن
جماعة من اصحابنا استحبابه واطلق الشافعية وجوبه والحنفية استحبابه كما في هذين القولين و
قال الشيخ في ف اذا كاتب عبده وكان السيد يجب عليه الزكوة وجب ان يعطيه شيئا من زكوته
يحتسب به من مال كتابته وان لم يكن ممن وجب عليه الزكوة كان ذلك مستحبا غير واجب ونقل
عن الشافعية الوجوب مطلقا وعن الحنفية الاستحباب مطلقا ودفع الوجوب على تقدير
عدم وجوب الزكوة عليه باصالة براءة الذمة وايجاب شيء يحتاج الى الدليل ثم قال وقوله تعالى وآتوهم
من مال الله محمول على من يجب عليه الزكوة او على وجه الاستحباب ولو كان الايتاء واجبا لعتق
اذا بقي عليه من كتابته درهم لانه يستحق على سيده هذا القدر فلما لم يعتق دل على انه ليس
بواجب ثم قال ويجوز ان يكون قوله وآتوهم من مال الله متوجها الى غير سيد المكاتب ممن
يجب عليه الزكوة الا ترى الى قوله من مال الله الذي آتاكم تنبيها على ما يجب فيه الزكوة وعلى المال
اجماع الفرقة واخبارهم والى التفصيل المذكور ذهب ابن ادريس لكنه قيد الايتاء بكونه مكاتبا
مطلقا على انه لا مشروطا ويمكن ان يقال ظاهر كلامه الوجوب والعدول عنه يحتاج الى الدليل والاجماع
الذي ذكره غير معلوم لكن يبقى كون الخطاب متوجها الى غير السيد كما قاله في ف ان الامر للمسلمين
على وجه الوجوب باعانة المكاتبين واعطائهم سهمهم الذي جعله الله لهم من بيت المال ولا بعد
في كون المخاطب في احد المعطوفين غيره في الآخر ولا في كون احد الامرين للاستحباب والآخر للوجوب
والسهم الذي يأخذه المكاتب له صدقة ولسيده عوض كما قال ع في حديث بريرة هو لها صدقة
ولنا هدية وقد عرفت بعده عن الظاهر والاحتياط هنا لا ينبغي تركه ومقتضى كلامه ان وقت
الايتاء حال كونهم مكاتبين اي ما بين الكتابة والعتق وهو كذلك ولو مات السيد قبل الايتاء
اخذ من تركته كالدين وبه قطع الشهيد في الدروس **كتاب النكاح** والبحث فيه
يتنوع انواعا **الاول** في شرعيته واقسامه وغير ذلك وفيه آيات الاولى **وانكحوا الايامى
منكم** جمع ايم وزن فيعل والجمع ايايم جعلت الياء موضع الميم وبالعكس كاليتامى وهو المرأة
من لا زوج لها بكرا او ثيبا وفي الرجل من لا امرأة له والخطاب للاولياء والمعنى زوجوا ايها
المؤمنون من لا زوج له من احرار رجالكم ونسائكم وفي مجمع البيان احد منسوق لكن المحذوف
والتقدير انكحوا رجالكم الايامى من نسائكم او نسائكم الايامى من رجالكم **والصالحين من عبادكم
وامائكم** من غلمانكم وجواريكم وقرئ من عبيدكم ولعل تخصيص الصالحين لشدة الاهتمام

بشأنهم ولأن احصان دينهم اهم وقيل المراد الصالحون للنكاح والقيام بحقوقهم ثم وعد الله تعالى
بالنكاح بقوله ان يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله والله سميع عليم معناه على ما قاله الشيخ في
التبيان لا تمتنعوا من انكاح المرأة او الرجل اذا كانا صالحين لاجل فقرهما وقلة ذات ايديهما
فانهم وان كانوا كذلك فان الله يغنيهم من فضله فانه تعالى واسع المقدور كثير الفضل عليم باحوالهم
وبما يصلحهم فهو يعطيهم على قدر ذلك ثم قال وقال قوم معناه ان يكونوا فقراء الى النكاح يغنهم
الله بذلك عن الحرام انتهى ولا شك ان الظاهر الاول وفيه اشارة الى ان فضل الله يغنيهم عن
المال اذ هو غاد ورائح وفضل الله ثابت لا يزول وقيل ان الكلام وعد بالاغناء مع النكاح
لقوله تعالى الطيبات الغنى في هذه الآية ويؤيده ما رواه الكليني عن عاصم بن حميد قال كنت عند ابي
عبد الله فاتاه رجل فشكا اليه الحاجة فامره بالتزويج وذكر تمام الحديث والاخبار في ذلك
كثيرة وجعل في ذلك مشروطا بمشية الله تعالى حيث قال ينبغي ان يكون شرط الله غير
منسي في هذا الموعد ونظائره وهي مشيته وابتاء الحكيم الا ما اقتضته الحكمة وما كان فيه مصلحة
ونحوه ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب وقد جاءت الشريطة منصوصة
في قوله وان خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله ان شاء ومن لم ينس هذه الشريطة لم ينتصب
معترضا بعزب كان غنيا فافقره النكاح وبفاسق تاب واتقى الله وكان له شيء ففني فاصبح مسكينا
وعن النبي صلى الله عليه وآله التمسوا الرزق بالنكاح وشكا اليه رجل الحاجة فقال عليك بالباءة انتهى قلت
ولعل مثل هذه الشريطة جارية في اجابة الدعاء كما قال تعالى ادعوني استجب لكم فلا ترد الشبهة بعدم
الاستجابة في كثير من الناس وفي الآية دلالة على الامر بالنكاح كما يشعر به امر الاولياء بانكاح اياميهم
وفي دلالة الامر للندب لما علم من ان النكاح امر مندوب اليه قوله صلى الله عليه وآله من احب فطرتي فليستن
بسنتي ومن النكاح وعنه صلى الله عليه وآله من لم يتزوج به فلم يتزوج فليس منا وعنه صلى الله عليه وآله اذا تزوج احدكم
عج شيطانه يا ويله عصم ابن آدم مني ثلثي دينه والاحاديث عن رسول الله كثيرة قلت لا يخفى
ان ظاهر هذه الاحاديث الوجوب الا ان يدعى اجماع على حملها على الاستحباب وفيه انه لا كلام في
اول الكلام وقد يتعقب ظاهر الامر الاستحباب وهو كاف في حمل ما في الادلة عليه وقد يدل على الاستحباب
قوله تعالى ذلك لمن خشي العنت منكم وان تصبروا خير لكم والواجب لا يكون بهذه المثابة ثم قال
وربما كان واجبا او الترك اذا ادى الى معصية ومفسدة وعن النبي صلى الله عليه وآله اذا اتى على امتي مائة وثمانون
سنة فقد حلت لهم العزوبة والعزلة والترهب على رؤوس الجبال وفي الحديث يأتي على الناس زمان

وقد يكون موجب نفس حب الاولاد مع عدم الطالب المرأة وكان الحاصل فقد يحكم ... سنة ...

لا ينال

لا ينال فيه المعيشة الا بالمعصية فاذا كان ذلك الزمان حلت العزوبة انتهى وفيه دلالة على ان ما
يتوقف عليه الحرام حرام كما ان ما يتوقف عليه الواجب واجب ولبعض العلماء في ذلك نزاع
وقد يستدل بظاهرها على ان العبد والامة لا يستبدان بالنكاح من دون اذن المولى اذ لولا استبدادهما
لما امر المولى بانكاحهما بل ظاهرها يعطي استقلال الاولياء والاباء في النكاح وان كانت المولى
عليها بالغة ومن هنا ذهب الشافعي الى جواز تزويج البكر البالغة بدون رضاها لعموم الآية ورد
بان الآية شاملة للرجال والنساء وحيث لم يعتبر في الرجال تزويجهم باذنهم فكذا في النساء ويؤيده
قولهم عليهم السلام البكر تستأمر في نفسها واذنها صماتها واجيب بان في تخصيص القرآن بخبر الواحد نزاعا
مع ان الايم من الرجال يتولى امر نفسه فلا يجب على الولي تزويجه بخلاف المرأة فان اختيارها الى ما
يصلح امرها اظهر والحق انه هنا اخبار معتبرة الاسناد دلت على اعتبار رضى البكر في النكاح
وكون القرآن لا يخص بخبر الواحد ضعيف فلا يبنى عليه حكم ومن ثم ذهب الحنفية الى اعتبار رضاها
وهو قول كثير من اصحابنا هذا في البكر واما الايم الثيب فقد اجمعوا على انها لو ابت التزويج لم يكن للولي
اجبارها عليه وقد يظهر من كلام عدم اعتبار اليسار في صحة النكاح واليه ذهب بعض اصحابنا
ويؤيده عموم قوله تعالى المؤمنون بعضهم اكفاء بعض وقول ابي جعفر عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا جاءكم
من ترضون خلقه ودينه فزوجوه الا تفعلوه تكن فتنة في الارض وفساد كبير ولم يذكر اليسار
وذهب بعضهم الى ان اليسار معتبر في الكفاءة وظاهر هؤلاء عدم صحة العقد بدونه للزوم التضرر
ببقائها معه كذلك ولما رواه محمد بن الفضل الهاشمي عن الصادق عليه السلام قال الكفو ان يكون عفيفا ويكون
عنده يسار وحمل اكثرهم هذا الخبر على الاولوية لانه لا يصح بدونه وجمع آخرون بين القولين بجعل
للزوجة الخيار اذا لم يكن موسرا او جهلت بذلك بمعنى ان العقد صحيح لكن تخير بالخيار لما في التحمل معه
كذلك من الضرر المنفي واتفق الجميع على انها اذا كانت عالمة بفقره لزم العقد واحتج العلامة على الصحة
بان المرأة لو تزوجت ابتداء بفقير عالمة بفقره لزم العقد واحتج العلامة على الصحة بان المرأة لو
تزوجت ابتداء بفقير عالمة بفقره صح نكاحها اجماعا ولو كان اليسار معتبرا لم يصح واذا صح مع العلم
انه يصح مع الجهل لوجود المقتضي السالم عن معارضة كون الفقر مانعا نعم اثبت لها الخيار دفعا
للضرر عنها ودفعا للمشقة اللاحقة بسبب احتياجها الى مؤنة يعجز عنها الفقير ولا يمكنها التزويج
بغيره فلو لم يجعل لها الخيار كان ذلك ضررا عليها وهو منفي اجماعا وهذا القول غير بعيد وان كان
القول بعدم اعتباره رأسا لا يخلو من قوة ولعل عدم احتجاج بعض اصحابنا بالآية على ذلك لما

عرف من احتمال الوجهين وفيه ما فيه فتامل واستدل الشيخ بظاهر الاية على ان المملوك عليك فان الظاهر ان
الرابط والجزاء عايد الى الجميع لا الى الاحرار فقط واذا صح اغنائهم صح ملكهم واجاب بجواز ان يكون اغنائهم الراوي
بالعتق وفيه بعد ويمكن الجواب بانه يجوز ان يكون اغنائهم وفقرهم باعتبار مواليهم واذنهم
فى التصرف فى اموالهم فتامل فيه الثانية **وليستعفف** وليجتهد فى العفة وقمع الشهوة والدخل
فى الفاحشة كان المستعفف طالب من نفسه العفاف او حاملها عليه **الذين لا يجدون نكاحا** اى
سبيلا اليه بان لا يوجد عنده اسبابه من المهر ولا يقدر على القيام بما يلزمه من النفقة والكسوة ونحوها
من اللوازم **حتى يغنيهم الله من فضله** ترجية للمستعففين وتقدم وعد بالتفضل عليهم بالغنى ليكون
انتظار ذلك وتاميل لطفا لهم فى تحقق استعفافهم وربطا على قلوبهم وليظهر بذلك ان فضل
اولى بالاعفاء وادنى من الصلحاء وفيه اشعار بان الصبر والعفة انما يرغب فيهما عن النكاح
مع عدم وجدان ما يتمكن به من التزويج اصلا فلو وجد ما يتمكن به منه وان كان قليلا لا ينبغي
له ان يرغب عنه بالصبر والعفة وحتى على هذا غاية لعدم الوجدان ويجوز ان يراد من النكاح
الزوجة المناسبة لحاله ويكون حتى غاية للاستعفاف وعلى كل حال ففي الاية اشعار بانه مع التمكن
من النكاح لا يحسن الصبر عنه فهو يوكد لما ورد من الحث على النكاح مع التمكن والمنافاة بينها
وبين سابقتها اذ الامر للاولياء بالانكاح وعدم جعل الفقر مانعا منه وهذا امر للازواج
بطلب العفة الا ان يتمكنوا ويجدوا ما يتزوجون به وعلى هذا فلو بذل احد للزوج التزويج كان
الاولى القبول لانه قد وجد نكاحا وقد ظهر مما ذكرناه ان الامر للوجوب فان المراد الاستعفاف
بمعنى عدم الدخول فى الفاحشة وكانه قال لا يعف العاجزون عن النكاح الى ان يرزقهم الله القدرة
عليه هذا وقد روى الطبرسي عن معوية بن عمار بن وهب عن ابي عبد الله عليه السلام فى قول الله عز وجل وليستعفف
الذين لا يجدون نكاحا حتى يغنيهم الله من فضله قال يتزوجون حتى يغنيهم الله من فضله وظاهرها
ان الاستعفاف بمعنى التزويج فيكون فيها دلالة على الامر بالنكاح لمن لم يجد **الثالثة وان خفتم
ان لا تقسطوا** الا تعدلوا من اقسط بمعنى صار ذا قسط وهو العدل وقرى بفتح التاء على ان لا
زايدة اى ان تجوروا **فى اليتامى** من النساء فانه يطلق عليهن وعلى الذكور ايضا **فانكحوا ما طاب لكم**
بمعنى ما حل لكم من النساء لا ما حرم عليكم كما دلت عليه اية التحريم واعترضه الرازي بان قوله
فانكحوا امر اباحة فيؤول المعنى الى قوله ابحت لكم نكاح من هي مباحة لكم وهو كلام مستدرك لكن
كلام تصير مجملة لان اسباب الحل والاباحة غير مذكورة فى هذه الاية فالاولى حمل الطيب على استطابة

وقال احمد بن حنبل بشرط فى وجوب الاجابة ... ينبغي ... الاجابة

في النور وليستعفف

فيتبع

وحتى تعليله

في النساء

احد معنى ذوالقسط

النفس وميل القلب فتكون عامة ويدخلها التخصيص وهو اولى من الاجمال عند التعارض لان العام
المخصص حجة فى غير محل التخصيص والمجمل لا يكون حجة ايضا والجواب عن الاول ان ذكر المبهم ثم
ذكره صريحا لا يعد تكرارا كقوله كلوا من طيبات ما رزقناكم وعن الثاني ان قوله ما طاب بمعنى ما حل
لكم اذا كان اشارة الى ما بقي بعد ما ذكر في اية التحريم فلا اجمال هنا والتعبير عنهن بما دون من
للاشارة على ان الاناث من العقلاء يجرين مجرى غير العقلاء لما بينهن من نقص العقل **مثنى
وثلث ورباع** تثنى ثنتين وثلثا ثلثا واربعا اربعا وهي في محل النصب على الحال من مفعول
انكحوا ومعناه المتبادر الى الفهم الاذن لجميع الناكحين الذين يريدون الجمع بين النساء ان ينكح
كل واحد منهم ما شاء من العدد المذكور متفقين فيه او مختلفين كقولك اقسم هذه البدرة درهمين
درهمين وثلثة ثلثة واربعا اربعة حيث ان المراد قسمة المال بين الجماعة على الوجه المذكور سواء
كانت القسمة متفقة او مختلفة ولو افردت بان قيل ثنتين وثلثا واربعا كان المعنى تجويز الجمع
بين هذه الاعداد لا التوزيع ولو قيل او دون الواو لافاد الكلام على انه لا يسوغ الانقسام الا
على احد انواع هذه القسمة وليس لهم ان يجمعوا بين هذه الانواع بان يكون بعضهم على تثنية
وبعضهم على تثليث وبعضهم على تربيع وهو خلاف المطلوب من تجويز الجمع بين انواع القسمة التي دلت
عليها الواو وكما عرفت فلا يرد ما قيل ان الاية قد تدل على تجويز الزيادة على الاربع لما عرفت من عدم
فهم منها بوجه بل المفهوم منها خلافه ومقتضى الاية العموم بالنسبة الى الحر والعبد نظرا الى ان الخطاب
للمكلفين الشامل لهما ومن ثم اجاز مالك من العامة للعبد ان يتزوج من النساء بالاربع مطلقا
تمسكا بظاهر الاية واكثر الفقهاء على المنع منه نظرا الى ان الاية تتناول الاحرار دون المماليك
فان الخطاب فيها انما يتناول انسانا متى طابت له امراة قدر على نكاحها والعبد لا يتمكن من النكاح
الا باذن مولاه وايضا فانه قال فان خفتم الا تعدلوا فواحدة او ما ملكت ايمانكم وظاهره الخطاب
للاحرار وايضا قوله فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه والعبد لا ياكل بل يكون لمولاه كذا الخطاب
للاول لان الخطابات وردت متتالية على نسق واحد فيبعد ان يدخل التقييد فى اللاحق وهو الميم
دون السابق وذهب جماعة من الفقهاء الى ان الاية بعمومها تتناول العبد الا انهم خصصوا
هذا العموم بالقياس قالوا اجمعنا على ان الرق له تاثير في نقصان حقوق النكاح كالطلاق
والعدة ولما كان العدد من حقوق النكاح وجب ان يحصل للعبد نصف ما للحر والذي يذهب
اليه اصحابنا ان الاية مخصوصة بالنصوص الواردة عن اصحاب العصمة صلوات الله عليهم الذين هم مهبط الوحي

ه

والعبد لا يملك ولو كان

الا يجمع

واسرار التنزيل وقد تظافرت اخبارهم وانعقد اجماعهم على ان العبد انما يجوز له ان ينكح ثنتين
او اربع اماء او حرة وامتين هذا وفي تعليق الجواب اعني قوله فانكحوا بالشرط اعني قوله
فان خفتم غموض ومن ثم اختلف اقوال المفسرين فيه فقيل ان معنى كلامه ان خفتم الا تقسطوا في
يتامى النساء اذا تزوجتم بهن فتزوجوا ما طاب لكم من غيرهن نقد روي ان الرجل كان يجد اليتيمة
لها مال وجمال فيتزوجها ضنا بها عن غيره فربما اجتمعت عنده عشر منهن فيخاف لضعفهن
وعدم من يغضب لهن ان يكون ظالما لهن حقوقهن ومفرطا فيما يجب لهن فنزلت والمراد
ان لكم في غيرهن متسع حيث جوز لكم الاربع فلا ينبغي لكم مع خوف الجور ان تنكحوهن وقيل ان
المعنى ان خفتم ترك العدل في حقوق اليتامى فتحرجتم منهن لما روي انهم كانوا يتحرجون عن
اليتامى والتصرف في اموالهم خوفا من العقاب بعد نزول اية اليتامى وما في اكل اموالهم من
الحوب الكبير ولا يتحرجون عن الجور في امور النساء من عدم التعديل فربما كان تحت الرجل العشر
من الازواج والثماني والست فلا يقوم بحقوقهن ولا يعدل بينهن فخافوا ايضا ترك العدل
بين النساء ولا تتجاوزوا القدر الذي يمكنكم العدل لان من تحرج من ذنب او تاب عنه وهو
مرتكب لمثله فهو غير متحرج ولا تائب وانما يكون كذلك لو تحرج عن الذنوب كلها وقيل
انهم كانوا يتحرجون من ولاية اليتامى ولا يتحرجون من الزنا فقيل لهم ان خفتم الجور
في اليتامى فخافوا اثم الزنا وعقابه وانكحوا ما حل لكم من النساء الاربع ولا تحوموا حول المحرمات
وقد يستدل بعموم الاية على عدم اعتبار النسب فيجوز للوضيع النسب ان يتزوج بشريفه كما هو المشهور
بين اصحابنا وبذلك استدل العلامة في التذكرة وذهب بعضهم الى اعتباره فمنع من تزويج الوضيع
بالشريفة نظرا الى بعض الاخبار وهو معارض بمثله فيتساقطان ويبقى عموم الاية سالما مع امكان
حمله على ضرب من التاويل جمعا بين الادلة فان خفتم الا تعدلوا بين اعداد هذه المباحة لكم
فواحدة بالنصب على القراءة المشهورة اي فانكحوا واحدة فانها لا تحتاج الى التعديل وكثرة المؤنة
بخلاف الجمع وقرئ بالرفع على انه خبر مبتدا محذوف تقديره فحسبكم واحدة وفيه دلالة على ان اباحة
الاربع من النساء انما هو مع العدل بينهن وعدم الجور في القسمة ويستفاد منه ذلك المبالغة في
العدل ووجوب التحرز عما يوجب عدمه حيث حتم الواحدة بمجرد خوف عدم العدل او ما ملكت
ايمانكم من الاماء وان تعددت وفي التسوية بين الواحدة من الحرائر وبين الاماء من غير حصر دلالة
والاعداد اشارة الى خفة مؤنتهن وعدم الحقوق التبعية في حقهن فلا عليك الاكثر منهن ام اقللت

وعدلت

وعدلت بينهن في القسمة ام لم تعدل عزلت عنهن ام لم تعزل ذلك اي التقليل منهن واختيار الواحدة
او التسري ادنى الا تعولوا اقرب من ان لا تميلوا الى الحق من قولهم عال الميزان اذا
مال وعال الحاكم اذا جار ويؤيده ما رواه العامة ان لا تعولوا اي لا تجوروا ويحتمل ان يكون
المراد ان لا يكثر عيالكم من قولهم عال الرجل عياله يعولهم كقولهم مانهم يمونهم اذا انفق
عليهم ويؤيده قراءة ان لا تعيلوا من اعال الرجل اذا كثر عياله عبر عن كثرة العيال
بكثرة المؤنة على الكناية والمراد بالعيال الازواج اذ مع التعدد يلزم من الكثرة ما ليس
في الواحدة ويحتمل ان يريد الاولاد ايضا فان في الواحدة لا تحصل الكثرة بالاضافة الى الاولاد
عليها وكذا في الاماء فان التسري وان تعدد لكنه في مظنة قلة الولد بالاضافة الى التزويج
حيث انه يجوز العزل فيه كما هو المشهور وقد يستفاد من الاية الترغيب في النكاح وعدم تركه
بالكلية حيث امر مع عدم العدل بين النساء اما بنكاح الواحدة او ملك اليمين فلا يخلو الحال
من النكاح لانه اذا امكنه العدل بين النساء كان الجمع مباحا له على الوجه المتقدم والا فالواحدة
او ملك اليمين ويستفاد منها ان الخروج عن عهدة الامر بالنكاح والندب اليه يحصل بملك
اليمين ايضا وان عبارة العقد في تحصيل الغرض وقد ظهر من تضاعيف كلامنا انه لا امر با
لنكاح اعني قوله فانكحوا للاباحة قال في مجمع البيان واستدل بعض الناس على وجوب
التزويج بقوله فانكحوا وهو خطاء لانه يجوز العدول عن الظاهر لدليل وقد قام الدليل على عدم
الوجوب قلت ومما يدل على عدم الوجوب انه لو كان للوجوب للزم وجوب مثنى من النساء
ولا قائل به فانتفى دلالة الاية من هذا الوجه ولعل مراد الطبرسي من الدليل هذا ويمكن حمل
الامر على الاستحباب وفيه تامل اذ استحباب الثنتين وما فوقهما غير ظاهر بل يظهر من الشيخ كراهة
ذلك ولعل وجهه التحرز عن عدم العدل وكونه مظنة الوقوع فيه وهذا مما يقوي كونه
للاباحة ايضا ثم انه تعالى خاطب الازواج واوجب عليهم اعطاء مهور النساء بقوله واتوا
النساء صدقاتهن مهورهن والصدقة المهر في لغة اهل الحجاز وقد يسمى المهر صداقا
لانه مظهر لدعوى صدق الزوج في المحبة اذا دفعه وقرئ على وجوه اخر نحلة اي عطية يقال
نحله كذا نحلة ونحلا اذا اعطاه اياه عن طيب نفس بلا توقع عوض سمي به المهر مع كونه عوض
البضع لاشتراك فوائد التزويج بينهما واختصاص الزوج بدفع المهر الى الزوجة فكان
ذلك عطية من الله ابتداء وعطية من الزوج نفسه لانه لا يملك بدله المهر شيئا فان البضع

في ملك المراة بعد النكاح كهو قبله وانما الذي استحقه الزوج هو الاستباحة لا الملك وهو منصوب على المصدر
لان النحلة والايتاء بمعنى الاعطاء ويحتمل الحال عن الصدقات اي منحولة او عن فاعل اتوا بمعنى
ناحلين وقيل المعنى نحلة من الله وتفضلا منه عليهن فيكون نحلة حالا عن الصدقات وقيل المعنى ديانة
من الله من انتحل فلان كذا اذا دان به فهو مفعول له او حال عن الصدقات ومن فسرها بالفريضة نظر الى مفهوم
الآية لا الى مفهوم اللفظ والخطاب للازواج لان ما قبله خطاب الناكحين وقيل هو خطاب للاولياء
لان الرجل كانت في الجاهلية لا تعطي البنات من مهورهن شيئا فنهى الله تعالى عن ذلك وامر بدفع
الحق الى اهله وفي اطلاق النساء من غير تقييد بالمدخول بهن دلالة واضحة على ان المهر يجب
بمجرد العقد اذ يتحقق اطلاق المراد من النساء وهو صريح في انها تملكه بمجرد العقد كما اختاره اكثر
الاصحاب وهو المشهور فيما بينهم لكنه ان دخل بها استقر وان طلقها قبل الدخول رجع عليها بالنصف
وذهب بعض الاصحاب الى ان العقد انما يوجب من المهر نصفه لا جميعه والنصف الثاني يوجبه
الدخول وظاهر الآية حجة عليه وما استدل به من الاخبار معارض بغيره او محمول على الاستقرار
وهو غير الملك جمعا بين الادلة ومقتضى الآية وجوب الدفع بمجرد العقد وان لم تطلبه المراة
الا انه مقيد بالطلب لا مطلقا كسائر الحقوق وقد يستدل بظاهرها على ان للمراة الامتناع من
تسليم نفسها اذا لم تقبضه والاصحاب متفقون في الجملة على ذلك قبل الدخول اذا كان حالا
ويوجه انه النكاح في معنى المعاوضة وان لم يكن محضة ومن حكم المعاوضة ان لكل من المتعا
وضين الامتناع من التسليم الى ان يسلم اليه الآخر وربما فرق بعضهم بين كون الزوج موسرا او
معسرا فجوز لها الامتناع في الاول دون الثاني لمنع مطالبته وفيه نظر فان المنع من المطالبة
لا يقتضي وجوب التسليم قبل قبض عوضه ولو كان المهر مؤجلا لم يجز لها الامتناع من تسليم
نفسها اذ لا يجب لها حينئذ شيء فيبقى وجوب حقه عليها بغير معارض ولو اقدمت على الحرمة
الى الاجل ففي جواز امتناعها وجهان اما بعد الدخول ففي جواز امتناعها قبل القبض خلاف الى ان تقبضه منه م
بين الاصحاب فبعضهم على انه كما له قبل الدخول فلها الامتناع في كل وقت وان دخل بها
اذا لم تقبضه نظرا الى ان المنع بعد النكاح منافع البضع فيكون المهر في مقابلها ويكون تعلق
الوطء الاول به كتعلقه بغيره وذهب آخرون الى انه ليس لها الامتناع بعده واستدل لهم العلامة
في المختلف بان التسليم الاول تسليم استقر به العوض برضى المسلم فلم يكن لها الامتناع بعد
ذلك كما لو سلم المبيع قبل قبض الثمن ثم اراد منعه فانه ليس له ذلك وان البضع حقه وللمهر

حق

حق عليه وليس اذا كان عليه حق ان يمنع حقه قلت وفي كلا الدليلين بحث اما الاول فقياس غير
واضح العلة فان قيل النكاح معاوضة ومن حكم المتعاوضين انه اذا سلم احدهما العوض
الذي من قبله باختياره لم يكن له بعد ذلك حبسه لتسليم العوض الآخر قلنا لا نسلم انها معاوضة
اذ لم يثبت ذلك بنص على انه يخالفها في كثير من الاحكام فلا يمكن اجراء احكامها عليه فتامل
واما الثاني فلو تم افاد وجوب التسليم قبل الدخول ايضا وكان لا يجوز للمراة الامتناع بمجرد
العقد وهو لا يقول به تعالى **فان طبن لكم** ايها الازواج **عن شيء منه** اي من الصداق حملا على
المعنى او يجري مجرى اسم الاشارة اي من ذلك وقيل الضمير للايتاء **نفسا** تمييز لبيان الجنس
ولذلك وحد والمعنى فان وهبن لكم من الصداق عن طيب نفس لكن جعل العمدة في
ذلك طيب النفس للمبالغة والتنبيه على انه لو صدر ذلك منهن لشكاسة اخلاقكم وسوء
معاشرتكم فليس في محل ومن ثم عداه بعن لتضمنه معنى التجافي والتجاوز وقال منه مع
كون هبة الكل ايضا كذلك بعثا لهن على تقليل الموهوب قاله في ك ش وفي الآية دلالة على ضيق
المسلك في ذلك ووجوب الاحتياط حيث بني الشرط على طيب النفس فقيل فان طبن لكم ولم
يقل فان وهبن او سمحن اعلاما بان المراعى هو تجافي نفسها عن الموهوب طيبة وقيل فان
طبن لكم عن شيء منه ولم يقل فان طبن لكم عنه بعثا لهن على تقليل الموهوب ونقل جماعة عدم
جواز هبة الكل مطلقا ثم قال ويجوز ان يكون تذكير الضمير لينصرف الى الصداق الواحد
فيكون متناولا لبعضه ولو انث لتناول ظاهره هبة الصداق كله لان بعض الصدقات
واحدة منها فصاعدا **فكلوه** اراد به مطلق الانفاق والتصرف وانما عبر عن ذلك
بالاكل **هنيئا مريئا** صفتان من هنؤ الطعام ومروه اذا ساغ من غير تنغيص اقيمتا مقام
مصدريهما او وصف بهما المصدر او جعلتا حالا من ضمير المفعول وقيل الهنيء ما يلذه الانسان
حال الاكل والمريء ما يحمد عاقبته وفي ق الهنيء الشفاء من المرض ويقال هنأني الطعام و
مرأني اذا صار لي دواء علاجا شافيا ثم قال وفي كتاب العياشي مرفوعا الى امير المؤمنين ع جاء رجل اليه
فقال يا امير المؤمنين اني توجعني بطني فقال الك زوجة فقال نعم قال استوهب منها
شيئا طابت به نفسها من مالها ثم اشتر به عسلا ثم اسكب عليه من ماء السماء ثم اشربه فاني
سمعت الله يقول في كتابه وانزلنا من السماء ماء مباركا وقال يخرج من بطونها شراب مختلف
الوانه فيه شفاء للناس وقال فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا فاذا اجتمعت

البركة والشفاء والهنى والمرئ شفيت ان شاء الله ثم ينفصل الرجل بذلك فيشفى وفي كلامه دلالة على هبة ما في الذمة التي هي في معنى الابراء لا يحتاج الى القبول وعلى عدم اختصاص الهبة بالاعيان

كان الصدقة لا تختص بها على ما مرّ **الرابعة والذين هم لفروجهم حافظون** لا يبذلونها

الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم زوجاتهم او سراريهم فعلى صلة لحافظين من قولك

احفظ على عنان فرسي على تضمين معنى النفي كما في قولك نشدتك الله الا فعلت كذا اي ما اطلب

منك الا فعلك كذا والمعنى هنا لا يبذلونها على احد الا على ازواجهم وسراريهم ويجوز ان يكون

حالا اي حفظوها في كافة الاحوال الا في حال كونهم والين على ازواجهم وسراريهم وقوامين

عليهم من قولهم كان فلان على فلانة فمات عنها فخلف عليها فلان ونظيره فلان على البصرة اي وال

عليها والتعبير بما في المماليك اجراء لهن مجرى غير العقلاء ولعل في الكلام اشعارا بمدحهم

على حفظ فروجهم عما امروا بالحفظ عنه وعلى عدم حفظها عما ابيح لهم فكما ان الحفظ عن

الاول صفة مدح كذلك عدم الحفظ في الثاني وهو كذلك ومن ثم قد يجب وقد يستحب وقد

يباح على ما يعلم تفصيله من خارج **فانهم غير ملومين** ولا مذمومين واللوم والذم واحد في

لضمير لحافظون او لمن عليه الاستثناء اي بان يبذلوها لازواجهم واماءهم فانهم غير ملومين على ذلك

والاطلاق باعتبار الانواع والاماء وان كانت لهن احوال يحرم وطؤهن فيها كحال الحيض وبعد الظهار

قبل الكفارة ونحوهما فانما يتبين ذلك في موضع اخر على ان منع الوطي في تلك الاحوال لا يلحقه لوم

من حيث كونها زوجة او ملك يمين وانما يلحقه من وجه اخر ولا يخرج المتعة من الاية لانها زوجة

عندنا وان خالفت الزوجات في بعض الاحكام كما ان حكم الزوجات في نفسه يختلف وقد اعترف

صاحب ف بان الاية نزلت في المتعة لانها زوجة **فمن ابتغى وراء ذلك** المستثنى الذي بينه تعالى

من الزوجة وملك اليمين **فاولئك هم العادون** الكاملون في العدوان المتناهون فيه كما يعطيه

ضمير الفصل وتعريف الخبر لتجاوزهم عن الحد الذي حده الله لهم في كل باب وفي الاية دلالة على تحريم

النكاح لغير المذكورين فلا يجوز بالهبة ولا الاجارة ولا غيرها من الوجوه ومقتضى ذلك عدم جوازه

بالتحليل ايضا في الامة المملوكة الا ان الاصحاب على جوازه وادعى بعضهم الاجماع عليه وفي الاخبار المعتبرة

الاسناد عن ائمة الهدى عليهم السلم دلالة واضحة عليه ايضا وعلى هذا فيمكن تخصيص العموم في اخر

الاية بالتحليل اذ الظاهر انه وراء التزويج والملك من حيث ان المتبادر من الاول العقد على وجه

خاص ومن الثاني تمليك العين والاكثر على دخوله في احد الامرين السابقين فبعضهم ادخله في

في المعارج

التزويج بناء على ان المحلل متعة وبعضهم ادخله في الملك بناء على ان الملك اعم من المنفعة والعين وا

لتحليل تمليك منفعة وفي الاول بعد اذ ليس فيها خواص المتعة من وجوب تعيين المدة والمبلغ

والصيغة الخاصة والثاني ايضا كذلك اذ الظاهر من الاية هو ملك العين لا الاعم ومن ثم لم يجز

غير التحليل حتى لو صرح بتحليل المنفعة لم يجز كما هو قول الاصحاب وايضا يجوز تحليل بعض الهنا

من الامة كالقبلة واللمس والنظر فقط ونحو ذلك على ما اقتضته الاخبار المعتبرة الاسناد ولا

يجوز تمليكها وبالجملة فما ذكر بعيد والاظهر الاول لشيوع التخصيص حتى قيل ما من عام الا

وقد خص ومما ذكرنا يمكن تخصيصها ايضا بالجارية المملوكة بعضها فقط والمشتركة بين

الشخصين كما ذهب بعض الاصحاب الى الجواز وطيها لكن هذا يتوقف على ورود الدليل

عليه بخصوصه وكونه مما يصح تخصيص القران به والا كان على المنع **الخامسة واحل لكم** ذكر

تعالى المحرمات النكاح ثم بين المحللات فهو عطف على الفعل المضمر الذي نصب كتاب الله

سابقا اي كتب الله عليكم تحريم المذكورات سابقا واحل لكم **ما وراء ذلكم** من المحرمات المذكورة

سابقا وهو عام مخصوص خاص بالمنفصل من الاخبار بل الاجماع الدال على تحريم نكاح المرأة

على عمتها وخالتها بغير رضاهما وعلى تحريم جميع ما تقدم من الرضاع ايضا وان كان المذكور فيها

البعض وعلى تحريم المطلقة ثلثا وعلى تحريم الحربية والمرتدة بدليل ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن

وعلى تحريم نكاح الامة مع القدرة على الحرة وعلى تحريم الملاعنة **ان تبتغوا** مفعول له بمعنى بين لكم

ما يحل مما يحرم ارادة ان يكون ابتغاؤكم **باموالكم** كالمهر المدفوع اليهن ويمكن ادخال ثمن السراري

فيه على ما يظهر **محصنين غير مسافحين** منصوب على الحال من فاعل تبتغوا ومفعوله مقدر

وهو النساء ويحتمل ان يقدر له مفعول فكانه قيل ارادة ان تصرفوا اموالكم حال كونكم محصنين

لا حال كونكم مسافحين لئلا تضيعوا اموالكم التي جعل الله لكم قياما فيما لا يحل لكم فتخسروا دينكم

ودنياكم وفيه دلالة على انه لا يحل اخراج الاموال في النساء الا في غرضهن حال عدم ابتغاء الحصانة

والمسافحة وهو ابلغ من تقدير المفعول ويحتمل ان يكون ان تبتغوا بدلا مما وراء ذلكم بدل الاشتمال

واستدل الحنفية بظاهر الاية على ان المهر لا بد ان يكون مالا ولا يجوز ان يكون منفعة قالوا

فلو اصدقها تعليم سورة من القران لم يكن ذلك مهرا ولها مهر مثلها لان الابتغاء بالمال اسم

للاعيان لا للمنافع واستدلوا بها ايضا على ان المهر لا بد ان يكون عشرة دراهم فصاعدا ولا يجوز

ان يكون اقل من عشرة لانه تعالى قيد التحليل بالابتغاء بالاموال وما نقص عن ذلك لا يسمى

نع

ان حر

اموالا والجواب اما عن الاول فلان تخصيص المال بالذكر لا ينفي ما عداه الا بدلالة مفهوم اللقب
وهو متروك عند المحققين ولو سلم فالمفهوم انما يعتبر لو لم يكن في الذكر فائدة سواه وا
لفائدة هنا انه خرج مخرج الاغلب كما لا يخفى ولا يدل على نفي ما سواه واما عن الثاني فلان قوله باموالكم
مقابلة الجمع بالجمع فيقتضي توزيع الافراد على الافراد فيتحقق كل واحد من ابتغاء
النكاح بما يسمى مالا والقليل والكثير في هذه الحقيقة سواء وقد انعقد اجماع اصحابنا و
تظافرت اخبارهم على جواز كون المهر مالا او منفعة قليلا او كثيرا من غير تحديد بقدر معين
وقد وافقنا على ذلك الشافعية من العامة والاحصان العفة فانها تحصن النفس عن اللوم والعقاب
لان صاحبها لا يقع في الحرام والسفاح الزنا من السفح وهو صب المني فانه الغرض منه وقد كان الفاجر
يقول للفاجرة سافحيني فما استمتعتم به منهن فمن تمتعتم به منهن من النساء المحللات
لكم والتعبير بما ذهابا الى الوصف والمراد فما استمتعتم به منهن من عقد عليه منهن وكذا الاستمتاع
والتمتع بمعنى والاسم المتعة فآتوهن اجورهن التي وقع عليها العقد كاملا لاجزاء فريضة حال
من الاجور بمعنى مفروضة او صفة مصدر محذوف اي ايتاء مفروضا او مصدر مؤكد لما تقدمه
كقولك حقا والتقدير فرض ذلك فريضة وقد اكثر من العلماء على ان الاية نزلت في شرعية المتعة
وهي النكاح المنعقد بمهر معين الى اجل معلوم وعلى ذلك اصحابنا كما هو اجماعهم وهو قول ابن عباس
والسدي وسعيد بن جبير وجماعة من الصحابة والتابعين قال في مجمع البيان وهذا هو الواضح
لان لفظ الاستمتاع والتمتع وان كان في الاصل واقعا على الانتفاع والالتذاذ فقد صار بعرف الشرع
مخصوصا بهذا العقد لا سيما اذا اضيف الى النساء فعلى هذا يكون معناه فمتى عقدتم عليهن
هذا العقد المسمى متعة فآتوهن اجورهن ويدل على ذلك انه تعالى علق وجوب اعطاء المهر
بالاستمتاع وذلك يقتضي ان يكون معناه هذا العقد المخصوص دون الجماع والاستلذاذ لان
المهر لا يجب الا به وقد روي عن جماعة من الصحابة منهم ابي بن كعب وعبد الله بن عباس وعبد الله بن
مسعود انهم قرأوا فما استمتعتم به منهن الى اجل فآتوهن اجورهن وفي ذلك تصريح بان المراد به
عقد المتعة وقد اورد الثعلبي في تفسيره عن حبيب بن ابي ثابت قال اعطاني ابن عباس مصحفا
فقال هذا على قراءة ابي فرأيت في المصحف فما استمتعتم به منهن الى اجل مسمى وباسناده عن ابي نضرة
قال سألت ابن عباس عن المتعة فقال اما تقرأ سورة النساء فقلت بلى فقال اما تقرأ فما استمتعتم
به منهن الى اجل مسمى قلت لا اقرأها هكذا قال ابن عباس والله هكذا انزلها الله تعالى ثلث مرات

وباسناده

وباسناده عن سعيد بن جبير انه قرأ فما استمتعتم به منهن امنسوخة هي قال لا ثم قال الحكم قال علي بن ابي
طالب لولا ان عمر نهى عن المتعة ما زنى الا شقي وباسناده عن عمران بن حصين قال نزلت اية المتعة
في كتاب الله تعالى لم تنزل بعدها اية تنسخها فامرنا رسول الله صلعم فتمتعنا مع رسول الله صلعم ومات
ولم ينهنا عنها فقال رجل بعد برأيه ما شاء ومنه ان عمر نهى عنها ومما اورده مسلم بن الحجاج في
صحيحه حدثنا الحسن الحلواني قال حدثنا عبد الرزاق قال اخبرنا ابن جريج قال قال عطا قدم
جابر بن عبد الله معتمرا فجئناه في منزله فسأله القوم عن اشياء ثم ذكروا المتعة فقال نعم استمتعنا
على عهد رسول الله صلعم وابي بكر وعمر وهذا ظاهر في شرعيتها بعد موت النبي صلعم من غير نسخ ثم
قال ومما يدل ايضا على ان لفظ الاستمتاع في الاية لا يجوز ان يكون المراد به الانتفاع والجماع انه
لو كان كذلك لوجب ان لا يلزم شيء من المهر من لا ينتفع من المرأة وقد علمنا انه لو طلقها قبل
الدخول لزمه نصف المهر ولو كان المراد به النكاح الدائم لوجب للمرأة بحكم الاية جميع المهر بنفس العقد
لانه قال فآتوهن اجورهن اي مهورهن ولا خلاف في ان ذلك غير واجب وانما يجب الاجر كاملا
بنفس العقد في نكاح المتعة انتهى قلت لعل مراده من وجوب المهر بنفس العقد وجوبه
كذلك مستقرا حتى لو طلقها قبل الدخول لا ينتصف ولكن المشهور بين الاصحاب ان مهر المتعة
ايضا لا يستقر الا بالدخول وبدونه ينتصف والظاهر انه ينسب الى عدم التنصيف لو وهب
الرجل المرأة المدة قبل الدخول او اسقطها عنها بوجه من الوجوه وفيه ما فيه وللحق تمام الكلام
بدون الحاجة الى ذلك وسيجيء ان شاء الله ولا جناح عليكم ولا اثم عليكم فيما تراضيتم به من بعد
الفريضة في مجمع البيان من قال ان المراد بالاستمتاع الانتفاع والجماع قال المراد به لا حرج
ولا اثم عليكم فيما تراضيتم به من زيادة مهر او نقصانه او حط او ابراء او تأخير وقال السدي
معناه لا جناح عليكم فيما تراضيتم به من استيناف عقد اخر بعد انقضاء المدة المضروبة في عقد
المتعة يزيدها الرجل في الاجر وتزيده في المدة وهذا قول الامامية وتظافرت به الروايات عن ائمتهم
عليهم السلام قلت وقد اعترف العامة بشرعية المتعة وثبوتها الا انهم يدعون نسخها كما قال صاحب
الكشاف وهي انها كانت ثلثة ايام حين فتحت مكة ثم نسخت ونحن نقول اذا ثبت شرعيتها في
وقت بالكتاب والسنة والاجماع من الامة فان احدا لم يخالف في اصل مشروعيتها كان نسخها موقوفا
على الدليل الواضح القطعي الذي يقوى معارضة ظاهر القرآن فان نسخ القرآن بخبر الواحد لا وجه
له وكون الخبر متواترا غير صحيح مع عدم اطلاع اكثر الصحابة مما يقطع بعدمه من انه رواياتهم في ذلك

متناقضه فقد روى الجمهور ان اكثر الصحابه كابن عباس وابي بن كعب والربيع بن سبرة عن ابيه انه قال شكونا العزبة
في حجة الوداع فقال استمتعوا من هذه النساء فتزوجت امراة ثم غدوت على رسول الله صلى الله عليه وآله وهو قائم بين
الركن والمقام وهو يقول اني قد كنت اذنت لكم في الاستمتاع الا وان الله قد حرمها الى يوم القيمه
ولا يخفى ما في هذه الروايه وامثالها اذ من المعلوم من مذهب علي عليه السلام واولاده حلها وانكار تحريمها
بالغاية فالرواية عن علي عليه السلام بخلافه باطلة ثم اللازم من الروايتين ان تكون قد نسخت مرتين
فان اباحتها في حجة الوداع الاولى ناسخة لتحريمها يوم خيبر ولا قائل به على ان المنقول عن
اكثر الصحابه بقاؤها الى زمن عمر وان المحرم لها هو عمر نفسه كما هو الظاهر من رواياتهم وقد
اشتهر عن عمر انه قال متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله حلالا وانا انهى عنهما واعاقب عليهما
وهو ظاهر في ان الناهي عنها هو نفسه والظاهر ان ذلك ضرب من الراي والاجتهاد ولو كان
النبي صلى الله عليه وآله هو الذي نسخها او نهى عنها لاضافه الى النبي صلى الله عليه وآله لا الى نفسه فانه ادخل في النفوس وازجر في
الوعظ وفي صحيح الترمذي ان رجلا من اهل الشام سال ابن عمر عن متعة النساء فقال هي حلال فقال ان
اباك نهى عنها فقال ابن عمر ارايت ان كان ابي نهى عنها وصنعها رسول الله صلى الله عليه وآله انترك السنة ونتبع
قول ابي وايضا فمقتضى حديثه لا ينبغي الفرق بين متعة النساء ومتعة الحج والخلاف في ان
متعة الحج غير منسوخة ولا محرمة وقد تواترت الاخبار عن ائمة الهدى صلوات الله عليهم ببقائها
وعدم نسخها وهم اسرار التاويل ومهبط الوحي والتنزيل وهم اعرف من غيرهم بحكم القرآن
من منسوخه وهو صريح في ان المحرم لها عمر واما ما نقل من ان عبد الله بن عباس
رجع عن القول بها عند موته وقال اللهم اني اتوب اليك من قولي بالمتعة فما لا يخفى على احد
انه كذب على ابن عباس فان قوله بها لم يكن تشهيا من نفسه بل كان مستندا الى الدليل فكيف يرجع
الرجوع عند موته من غير ان يظهر لخلافه في حال حياته وبعد ظهور دليله عند الموت وكونه مخفيا
عند الجميع مدة حياته او عن غيره حتى ينبه عليه ولقد اضطرب كلامهم فيها فتارة يزعمون انها ابيحت
مرة ثم حرمها وتارة انها ابيحت مرتين وحرمت مرتين وانه صلى الله عليه وآله اباحها ثم اصبح وقال ان الله حرمها
ابدا وانه يزعم منه انها كانت يوما واحدا بل ليلة واحدة وفي موضع اخر انها كانت ثلثة ايام
مع ان صاحب الكشاف قال كان الرجل منهم يتمتع اسبوعا بثوب او غير ذلك ويقضي وطره
منها ثم يسرحها ومثل هذا الكلام لتحريم ما احل الله من حيث ان عمر حرمها خروج عن المخالفة لله ورسوله
ان الله كان عليما بمصالح العباد حكيما فيما فرض لهم من عقد النكاح الذي يحفظ به الاموال والانساب

اوفيما

او فيما فرض لهم من الاحكام السادسة ومن لم يستطع منكم طولا غنى واعتلاء واصل الطول
الزيادة يقال تطاول فلان على فلان اي زاد ومنه الطول في الجسم لانه زيادة فيه كما ان القصر قصور
فيه ونقصان ان ينكح المحصنات المؤمنات في موضع النصب به او بفعل مقدر صفة له اي ومن
لم يستطع منكم ان يعتلي نكاح المحصنات او من لم يستطع غنى يبلغ به نكاح المحصنات يعني
الحرائر المسلمات فمما ملكت ايمانكم اي فليتزوج من جنس ما ملكتم من فتياتكم المؤمنات
والمراد اماء الغير المسلمات لان الانسان لا ينكح ولا يجوز ان يتزوج جارية نفسه يعني يجوز التزوج
بهن مع عدم استطاعة الطول لنكاح الحرة ومنا من حمل في الاية ان يكون المعنى فمن لم يقدر على
نكاح المسلمة الحرة فليتخذ الاماء سراري فقد ابعد وقد نبه عليه الشيخ في ت حيث قال
فان قالوا معنى قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات اراد به الوطء فيها فكانه
قال من لم يقدر على وطء حرة وطأ امة بملك اليمين وهكذا القول قلنا هذا فاسد من ثلثة
اوجه الاول انه ليس من شرط جواز ملك اليمين عدم القدرة على وطء الحرة الثاني انه قال فانكحوهن
باذن اهلهن ينبغي ان يحمل على وطء ملك اليمين الثالث انه قال ذلك لمن خشي العنت منكم
وليس من شرط جواز وطء ملك اليمين ذلك انتهى وهو جيد والظاهر ان الخطاب للاحرار
فلا يجري هذا الشرط في العبد بل يباح له نكاح الامة وان قدر على الحرة بلا خلاف بينهم والله
اعلم بايمانكم فيعلم ما بينكم وبين ارقائكم من التفاضل فيه فربما كان ايمان الامة ارجح من ايمان
الحرة ومن حق المؤمنين ان يعتبروا فضل الايمان لا فضل النسب والمراد تانيسهم لنكاح الاماء ومنعهم
من الاستنكاف منه بعضكم من بعض انتم وارقاؤكم متناسبون نسبكم من ادم ودينكم
الاسلام فلا تانفوا لنكاح الاماء لان المدار على الجنسية والايمان ولا تفاضل بينكم في الجنسية نعم تتفاضلون
في الايمان وهو امر لا يعلمه الا الله فانكحوهن باذن اهلهن يريد من اليهن اربابهن وفيها دلالة
واضحة على ان نكاح الامة لا يجوز بدون اذن سيدها ومقتضى الاطلاق توقف جواز النكاح
مطلقا على الاذن سواء كان النكاح دائما او منقطعا لصدق النكاح على كل منهما وسواء كان المولى
رجلا او امراة وهو المشهور بين الاصحاب وللشيخ في النهاية قول بجواز العقد المنقطع
على مملوكة المراة من غير اذنها استنادا الى رواية سيف بن عميرة عن علي بن المغيرة قال سالت
ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتمتع بامة امراة بغير اذنها قال لا باس به ونحوها ما رواه سيف
ايضا عن داود بن فرقد عنه عليه السلام ورواه عنه عليه السلام بلا واسطة وللشيخ في الاستبصار بعد ان اورد

هذه الاخبار والاخبار الدالة على ان نكاح الامة بغير اذن اهلها لا يجوز قال الثاني بين هذه الاخبار
والاخبار المانعة لان هذه الاخبار الاصل فيها واحد وهو سيف بن عميرة فتارة يرويه عن علي بن المغيرة
عنه عم وتارة عن داود بن فرقد عنه عم وتارة عنه بلا واسطة ومع ذلك فالاخبار المانعة
مطابقة لقول الله تعالى فانكحوهن باذن اهلهن وذلك عام في النساء والرجال ومنع الاخبار المخالفة
لذلك فينبغي ان يكون العمل بها ثم قال ويمكن تسليمها ان نخص الاخبار المانعة بهذه الاخبار
ونحمل هذه الاخبار على جواز ذلك في عقد المتعة دون الدوام لئلا تتناقض الاخبار انتهى والاولى
طرح هذه الاخبار لوقوع الاضطراب في سندها ومعارضتها لما هو اصح منها واكثر وذلك
يوجب سقوطها والعمل بظاهر القرآن مع انها مخالفة للاصل الذي هو تحريم التصرف في مال التعرض لهم
الغير بدون اذنه عقلا او شرعا فلا وجه للالتفات اليها وان كانت صحيحة ولذا لم يطرحها الاصحاب
... الشيخ في النهاية جريا على قاعدته وفي الاكتفاء باذن الاهل في البكر كنكاحهن حال عباراتهن
العقد كما ذهب اليه اصحابنا وتابعهم الحنفية فيه وانكره الشافعية فقول على الآية لا اشعار فيها بذلك
بعيد ومقتضى الآية عدم اعتبار اذنها حيث جعل نكاحها مشروطا باذن الاهل فقط فاقتضى
ذلك الجواز مع اذنهم فقط وان كانت كارهة وقد انعقد الاجماع على ان للسيد اجبار امته على النكاح
سواء كانت كبيرة او صغيرة بكرا ام ثيبا **واتوهن اجورهن** وادوا اليهن مهورهن باذن اهلهن
فحذف لتقدم ذكره او المراد فاتوا مواليهن فحذف المضاف للعلم بان المهر للسيد لانه عوض
حقه فيجب ان يؤدى اليه ولا خلاف في ذلك بين علمائنا وهو قول اكثر العامة خلافا لمالك حيث ذهب
الى ان المهر للامة نظرا الى الظاهر **بالمعروف** بغير مطل وضرار واحواج الى الاقتضاء والتزام والاولى اولى
مهر المثل مع خلو العقد عن ذكر المهر **محصنات** عفائف **غير مسافحات** غير مجاهرات بالسفاح
بقرينة قوله **ولا متخذات اخدان** اخلاء في السر اي مسرات بالسفاح جمع خدن وهو الخليل
سرا وعن ابن عباس انه كان قوم في الجاهلية يحرمون ما ظهر من الزنا ويستحلون ما خفي منه فنهى سبحانه عن
الزنا سرا وجهرا وهي كلها احوال عن المفعول **فاذا احصن** بالتزويج على البناء للمجهول اذا ازوجن
واحصن وحفظن من الزنا بالتزويج وقرئ على البناء للفاعل ومعناه احصن انفسهن من الزنا
بالتزويج او احصن ازواجهن **فان اتين بفاحشة** اي زنين **فعليهن نصف ما على المحصنات**
اي الحرائر **من العذاب** وهو الحد المقول وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين وهو في الزنا مائة جلدة
نصفها خمسون ولا رجم عليهن لان الرجم لا يتنصف فلا يثبت عليهن مطلقا الا ان يكون في المرتبة

الثامنة

الثامنة لعين بعد اقامة الحد فانهن يرجمن في التاسعة كما دلت عليه رواية عبيد بن زرارة وابي بكر الحضرمي
عن الصادق عم وسيجي ان شاء الله تعالى ومقتضى الشرط عدم ثبوت الحد مع عدم الاحصان لكنه غير مراد
عندنا وعند اكثر العامة فان الحد ثابت على الامة مع الزنا وان لم تكن محصنة ولعل فائدته بيان ان
المملوكة وان كانت محصنة لا تحد في الجلد الا الرجم وهو لا ينافي في ثبوت الحد فيه مع الزنا وان لم تكن
محصنة واخذ بعض العامة بظاهر الآية فنفاه عن غير المزوجة من الاماء واليه بحصول الشبهة
لعين من تجويز الزنا مع عدم الزوج لما في تركه من الاضرار وهو بعيد اما الشبهة فلا اصل لها ولو
اسقطت الشبهة المذكورة الحد لسقط مع التزويج ايضا اذ قد يحصل في بعض الاحيان وهو
خلاف الكتاب والاجماع ولان الظاهر ان سوق الآية لبيان المملوكة وان كانت محصنة فلا رجم
عليها وتبقى عموم الادلة الدالة على ثبوت الحد مع الزنا خالية عن المعارض ولو حملنا الاحصان
على الاسلام كما قاله بعضهم امكن القول بعدم الحد في الكافرة لمكان الشبهة وفيه ما فيه ويلزم
والتنصيف منه هو من التنصف في الامة التنصيف في العبد لعدم القائل بالفصل فلا رجم عليه لعدم التنصيف **ذلك**
اي نكاح الاماء **لمن خشي العنت منكم** لمن خاف الوقوع في الزنا وهو في الاصل انكسار العظم بعد
الجبر فاستعير لكل مشقة وضرر ولا ضرر اعظم من مواقعة الاثم بالفحش القبائح وقيل المراد به
الحد المترتب على الزنا وقيل المراد به الضرر الشديد في الدنيا والدين لغلبة الشهوة المفضية
الى الامراض الشديدة كاوجاع الوركين والظهر والوسواس ونحوها وضعف القوى قال في
... والاول اصح وهو جيد وهذا شرط لنكاح الاماء وقد اختلف اصحابنا في جواز نكاح الامة مع عدم
الشرطين فظاهر جماعة منهم عدم الجواز واختاره ابن ابي عقيل حيث قال لا يحل للحر المسلم عند آل
الرسول ان يتزوج الامة متعة ولا نكاحا اعلانا الا عند الضرورة وهو اذا لم يجد مهر حرة وضرت
به العزوبة وخاف على نفسه منها الفجور واذا كان كذلك حل له نكاح الامة واليه ذهب ابن البراج
حيث قال انما اباح الله من نكاح الاماء بشرط عدم الطول لنكاح الحرائر والخوف من خشي العنت
وذكر ان العنت الزنا قال واذا كان للانسان امة لم يجز لغيره ان ينكحها الا ان لم يجد الطول الى
نكاح الحرة او يخشى العنت فان تزوج بامة وهو يجد الطول الى نكاح الحرة فقد خالف ما امر الله
وما شرط عليه وهو قول ابن الجنيد والمفيد وجماعة مستدلين عليه بظاهر الآية الدال على ذلك
وبرواية محمد بن مسلم قال سألت ابا جعفر عم عن الرجل يتزوج المملوكة قال اذا اضطر اليها
فلا بأس ومقتضى الشرط ثبوت البأس مع انتفاء الاضطرار وهو حجة المحقق ... وذهب الشيخ

في النهاية للجواز ان يعقد الرجل الحر على امة غيره على كراهة مع وجود الطول واليه ذهب
جلة من الاصحاب مستدلين عليه بالاصل وبعموم ما دل على الامر بالتزويج الشامل للامة والحرة كقوله
تعالى ولامة مؤمنة خير من مشركة وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم وامائكم الى ازواجهم
او ما ملكت ايمانهم واحل لكم ما وراء ذلكم ونحوها ويؤيد الكراهة ما رواه ابن بكير مرسلا عن الصادق
عم قال لا ينبغي ان يتزوج الرجل الحر المملوكة اليوم انما ذلك حيث قال عز وجل ومن لم يستطع
منكم طولا والطول المهر ومهر الحرة اليوم مثل مهر الامة او اقل وظهور لفظة لا ينبغي في الكراهة
واجابوا عن الاية بانها تدل عليه من حيث المفهوم ومفهوم الشرط انما يعتبر مع كونه صريحا ومنهم من قيد
بعضهم بمفهوم ان والاصرحية هنا سلمنا لكن المفهوم انما يعتبر اذا لم يكن للتقييد فائدة سوى
نفي الحكم عن المسكوت عنه ويجوز ان يكون الفائدة هنا الترغيب في امر النكاح والتحريض عليه
وانه لا ينبغي تركه مع عدم القدرة على نكاح الحرة ولو كان بامة الا ان الافضل مع القدرة كونه على
الحرة وعلى هذا فيبقى عموم الادلة سالما عن المعارض الصريح فيحمل عليها على ان المفهوم ضعيف
فلا يقوى على معارضة المنطوق فلا يمكن تخصيصه ولانه عام في الحر والعبد ولا خلاف بينهم
في انه يجوز للعبد مع القدرة على الحرة نكاح الامة ولو كان المفهوم هنا حجة لزم عدم الجواز له ايضا
فتامل ومن هنا ان القول بالجواز على كراهة غير بعيد وان كان الاحتياط في الاول واعلم انه ظاهر
كلام بعض المانعين انه لو عقد مع وجود الطول على الامة وكان العقد باطلا وان نقل عنهما درج
الخلاف معهم في تحريم العقد وكراهته لا في الصحة والبطلان ثم كلام ابن ابي عقيل تصريح ببطلان العقد
على الامة مع انتفاء احد الشرطين **وان تصبروا خير لكم** اي صبركم عن نكاح الاماء بعد شروط
الصحة متعففين خير لكم من تزويجكم بهن لما فيه من المفاسد وقد روي عنه عم الحرائر صلاح البيت
والاماء هلاكه وهذا كالمؤيد لجواز نكاح الامة مطلقا لان المراد ان ترك التزويج بالاماء خير
بدون الشرطين لا بهما فانه مع خوف العنت يجب التزويج حذرا من الوقوع في الزنا وحصول ضرر
لا يتحمل مثله عادة ومن ثم اطلق الفقهاء وجوب النكاح مع خوف الوقوع في الزنا وحصول
الضرر وعلى هذا فلا يكون ترك التزويج بالاماء مع عدم القدرة على الحرة وحصول الضرر
او خوف الوقوع في الزنا خيرا وهو ظاهر **والله غفور رحيم** يغفر ذنوب عباده تفضلا
وكرما او مع التوبة ويجوز ان يكون المراد غفور لمن لم يصبر رحيم بشرع الرخصة في نكاح الاماء
النوع الثاني في المحرمات وفيه ايات الاولى **ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء** ولا تنكحوا الى

نكح

نكح اباؤكم فقد روي عن ابن عباس وجمهور المفسرين ان اهل الجاهلية كانوا يتزوجون بازواج
ابائهم فنهوا عن ذلك والتعبير بما دون من لانه اريد الصفة اي المنكوحة ويحتمل كونها المصدرية
على ارادة المفعول من المصدر **من النساء** بيان لما نكح على الوجهين والنكاح فيها يمكن ان
يراد به الوطء كما في اللغة فانه حقيقة فيه لغة اجماعا فيكون في الشرع كذلك لاصالة عدم
النقل ويؤيده استعماله فيه كثيرا قال تعالى حتى تنكح زوجا غيره وبالاتفاق التحليل
لا يحصل بمجرد العقد وقال وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح اي الوطء لان اهلية العقد
حاصلة ابدا وقال الزاني لا ينكح الا زانية ونحوها ومقتضى ذلك تحريم الزانية على ابن الزاني
وعلى هذا اكثر اصحابنا مستدلين بظاهر الكتاب ويدل عليه من الاخبار ما رواه علي بن جعفر في
الحسن عن اخيه الكاظم عم قال سالته عن رجل زنى بامراة هل يحل لابنه ان يتزوجها قال
لا وفي الموثق عن عمار عن الصادق عم في الرجل يكون له الجارية فيقع عليها ابن ابنه قبل ان
يطاها الجد او الرجل يزني بالمراة هل يحل لابنه ان يتزوجها قال لا انما ذلك اذا تزوجها فوطئها
ثم زنى بها ابنه لم يضره لان الحرام لا يفسد الحلال وكذلك الجارية وانكر ابن ادريس التحريم
في هذه الصورة ونقل ذلك عن المفيد والسيد المرتضى وقال ان الاستدلال بقوله تعالى
ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم تمسك ببيت العنكبوت لانه لا خلاف في انه اذا كان في الكلمة عرفان
لغوي وشرعي كان الحكم لعرف الشرع دون عرف اللغة ولا خلاف ان النكاح في عرف الشرع
هو العقد حقيقة وهو الطاري على عرف اللغة كالناسخ له والوطء الحرام لا ينطلق عليه في
عرف الشرع اسم النكاح بغير خلاف ونقل عن الشيخ في العدة التصريح بان النكاح في
عرف الشرع قد اختص بالعقد كلفظ الصلوة وايضا قوله تعالى واذا نكحتم المؤمنات
ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن صريح في ذلك وقول الرسول صلى الله عليه وآله لا يحرم الحرام الحلال
دليل على صحة ما قلناه واخترناه انتهى كلامه ويمكن ان يقال في رد الاستدلال بالاية على
التحريم في الصورة المذكورة انا لو سلمنا ان النكاح في الشرع يطلق على الوطء فلا كلام
في انه يطلق على العقد ايضا كما ورد في قوله تعالى وانكحوا الايامى وفانكحوا ما طاب لكم من النساء
واذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن النكاح سنتي ولا شك في ان الوطء من حيث هو وطء
ليس سنة له وقوله ولدت من نكاح لا من سفاح وان لم نقل بثبوت الحقيقة الشرعية
ولم نقل باختصاص النكاح بالعقد في عرف الشرع وكفى بهذا التصريح صاحب [illegible] عند

قوله ولا تنكحوا المشركات ان النكاح فى القرآن لم يجئ الا بمعنى العقد وح فحمل الآية على الوطى ليس اولى
من حملها على العقد بل الظاهر الثانى لاجماع المفسرين على ان سبب النزول هو العقد الا الوطى فكيف
يستدل بها على التحريم فى الصورة المخصوص وعلى هذا فاستدلال العلامة بالآية على تحريم الزانية
على ابن الزانى لا يخفى ما فيه لظهور النكاح فى العقد ايضا وما اجاب عنه فى المختلف من استعمال النكاح
فى الوطى كثيرا لا يدل على ان مراده هنا كما لا يخفى ويمكن الاستدلال على التحريم فى الصورة المذكورة
بالاخبار السابقة الدالة على النهى ولعل انكار ابن ادريس ذلك بناء على اصله فتامل ثم انه على تقدير
كون المراد به العقد فالمشهور بين اصحابنا انه لو سبق العقد من الاب على المراة ثم زنى بها ولده
لم تحرم على الاب وان لم يدخل بها وعلى هذا اكثر علمائنا وشرط ابن الجنيد فى الحاقها للاب
الوطى بعد العقد فلو عقد ولم يدخل ثم زنى الابن حرمت على الاب ابدا اما لو دخل بها لم تحرم
محتجا عليه بظاهر قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم ولا فرق بين الاب والابن عنده ويؤيده من
الاخبار ما رواه عمار عن الصادق عم فى الرجل تكون له الجارية فيقع عليها ابن ابنه قبل ان يطاها الجد
او الرجل يزنى بالمراة هل يحل لابنه ان يتزوجها قال لا انما ذلك اذا تزوجها فوطئها ثم زنى
بها ابنه لم يضره لان الحرام لا يفسد الحلال وكذلك الجارية والجواب ان المطلوب من النكاح العقد
كما عرفت ولا اقل من احتماله فتكون مجملة فلا يصح التمسك بها وتتمة الحرام لا يحرم الحلال كما اشتهر
فى الاخبار والتقييد بالوطى فى الحديث لا يدل على نفى الحكم عما عداه اذ هو استدلال بمفهوم اللقب
وهو ضعيف عند المحققين فتامل **الا ما قد سلف** استثناء من المعنى اللازم للنهى وهو العقاب
كانه قيل تستحقون العقاب بنكاح ما نكح اباؤكم الا النكاح الذى قد سلف قبل نزول هذه
الآية فانه معفو عنه لا عقاب فيه ويمكن ان يكون استثناء من اللفظ كما استثنى غير انّ سيوفهم
فى قوله ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم والمعنى لا تنكحوا حلايل ابائكم الا ما قد سلف ان امكنكم ان
تنكحوه وذلك غير ممكن والغرض المبالغة فى تحريمه وسد الطريق الى اباحته وقيل انه الاستثناء منقطع
ومعناه ولكن ما قد سلف فانه لا تؤاخذون عليه **انه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا** علة
للنهى اى ان نكاحهن كان فاحشة عند الله ما رخص فيه لامة من الامم ممقوتا عند ذوى المروات
ولذلك سمى ولد الرجل من زوجة ابيه المقتى كذا قاله ى ومقتضاه انه ذلك لم يكن حلالا فى
شئ من الاوقات لكن فى ى نقل عن اشعث بن سوار ان ابا قيس لما توفى وكان من صالحى الانصار
خطب ابنه قيس امراة ابيه فقالت انى اعدك ولدا وانت من صالحى قومك ولكن آتى رسول الله ص

واستاره

واستامره فانه فاخبرته بذلك فقال لها رسول الله ص ارجعى الى بيتك فانزل الله هذه الآية ولا
دلالة فى هذا على جوازها فى ذلك الوقت فان النبى ص كان ينتظر الوحى فى الاحكام والكثرة
ثابتة قبله فى الملة السابقة عليه كما سلف فى الخمر التى ورد تحريمها بعد شرب بعض الصحابة
مع انه لم يثبت جوازها فى شريعته كما اشرنا اليه **الثانية حرمت عليكم امهاتكم** التحريم فى
امثال هذه المواضع ينصرف الى الغرض الاصلى المقصود من الذات التى تعلق بها التحريم
لانه انما يتعلق بالافعال لا بالذوات فالمراد هنا تحريم نكاحهن وهو المتبادر من الطلاق
كما يتبادر الاكل فى حرمت عليكم الميتة ونحوها والامهات جمع الام والهاء مزيدة ووزن
ام فعل واصليه اوزن فعلى وقد يجمع على امات وقيل الامهات للاناس والامات لغيره
والام امراة رجع نسبك اليها بالولادة بغير واسطة او بلا واسطة **وبناتكم** وهى امراة
رجع نسبها اليك بالولادة بواسطة او بلا واسطة **واخواتكم** جمع اخت وهى امراة ولدها ولداك او احدهما
شخص واحد بغير واسطة **وعماتكم** جمع عمة وهى امراة ولدها ولد اباك او ابا ابيك او
ابا امك بالغا ما بلغ **وخالاتكم** جمع خالة وهى مثل العمة الا ان النسبة هنا الى الام
بمنزلة الاب هناك **وبنات الاخ وبنات الاخت** تعلمان مما سبق اذ بعد العلم بالاخ
والاخت والبنت يعلم بيانهما هذا هو التحريم النسبى ولا خلاف بين الامة فيه ويتحقق فى العقد
الصحيح ونفس الامر وعند الفاعل وكان لشبهة فانه بحكم الصحيح عندنا ولو كان من زنا كالبنت المخلوقة
منه فاصحابنا على انها كذلك وبه قال ابو حنيفة نظرا الى ان حقيقة النسبة موجودة فيها
فان البنت هى المتكونة من منى الرجل وانتفاء بعض احكام الشرعية عنها من الميراث وشبهه
لا يوجب نفيها حقيقة والظاهر قوله ان امهاتهم الا اللائى ولدنهم جعل الوالدة مطلقا اما
فتكون المتولدة بنتا بل يكون بحقيقة النسبة والاسم والاخت ثابتة فيها وان انتفت الاحكام
الشرعية وح فتحرم عليه وعلى من يتزوج فى كل اب وبالجملة حكمها حكم البنت من عقد
صحيح فى ذلك وانكر الشافعى التحريم وجوز وطيها بالنكاح من الرجل الذى خلقت من مائه
وهو قول مالك لانها منتفية عنه شرعا لقوله ص الولد للفراش وهو يقتضى حصر البنت فى الفراش
والغرض انتفاؤه فلا يثبت بينهما تحريم وفيه نظر فان انتفاء بعض الاحكام الشرعية لا يوجب
عدم صدق النسبة عليها لغة ومدار التحريم على الصدق لغة وهو ثابت كما عرفت **وامهاتكم
اللاتى ارضعنكم** اراد ان شرب الحاجز من الرضاع فقد نزله تعالى منزلة النسب حتى سماهن امهات

للحرمة فكل انثى انتسبت اليها باللبن فهي امك من الرضاعة سواء ارضعتك او ارضعت امرأة ارضعتك
او رجلا ارضعت بلبانه من زوجته او ام ولده وكل امرأة ولدت امرأة ارضعتك او رجلا كذا
ارضعت بلبانه على ما تقدم **واخواتكم من الرضاعة** يعني بنات المرضعة وهي ثلث الصغيرة
الاجنبية التي ارضعتها امك بلبان ابيك سواء ارضعتها معك او مع ولد قبلك او بعدك ما يحرم بالرضاع
والثانية اختك لامك دون ابيك وهي التي ارضعتها امك بلبان رجل آخر غير ابيك و
الثالثة اختك لابيك دون امك وهي التي ارضعتها زوجة ابيك بلبن ابيك وام الرضاع
واخت الرضاع لولا الرضاع لم تحرما وسبب تحريمهما الرضاع وهما المحرمتان بنص الكتاب
اما كل ما يحرم بالنسب من اللائي مضى ذكرهن فانهن يحرمن امثالهن من الرضاعة ايضا لقول
النبي صلى الله عليه وآله ان الله حرم من الرضاع ما حرم من النسب وقد ورد عن ائمتنا عليهم السلام هذا المعنى في
اخبار متعددة وانعقد اجماع المسلمين عليه فمقتضى هذا كان جميع ما يحرم بالنسب يحرم بالرضاع
الا في مسئلتين ذكرهما ان لا يجوز للرجل ان يتزوج اخت ابنه من النسب ويجوز
ان يتزوج اخت ابنه من الرضاع لان المانع في النسب وطؤه امها وهذا المعنى غير موجود في الرضاع
والثانية لا يجوز ان يتزوج ام اخيه من النسب ويجوز في الرضاع لان المانع في النسب وطء الاب لها
وهذا المعنى غير موجود في الرضاع واجيب بان هذا الاستثناء ليس بصحيح لان تحريمهما في النسب
بالمصاهرة دون النسب وحاصله ان معنى تحريم الرضاع ما يحرم بالنسب ان كل ما يحرم بسبب النسب
باحد الوجوه السبعة المذكورة في الآية فانه يحرم بالرضاع اذا وجد ذلك السبب بعينه فيه مثل الام
الرضاعية والاخت كذلك ومعلوم انتفاء ذلك في المسئلتين المفروضتين لان اخت الابن ان كانت
من الرجل فهي بنته والا فهي ربيبته فتحريمها بالمصاهرة لا بالنسب ولم يثبت ان ما يحرم بالمصاهرة
يحرم بالرضاع وكذا ام الاخ فانها اما ام او زوجة ابيه ومعلوم انتفاؤهما من الرضاع فان الاجنبية
لو ارضعت اخاك لم تكن بعض المذكورات قلت وههنا صورتان اخريان صالحتان للاستثناء في الظاهر
وهما نظيرتا ما سلف الاولى ام ولد الولد فانها حرام لانها اما بنته او زوجة ابنه وكلتاهما حرام شروط تحريم الرضاع
ولا يحرم مثلها في الرضاع اذ قد لا تكون احدهما مثل ان ترضع الاجنبية ابن الابن فانها ام ولد الولد
وليست بحرام الثانية جدة الولد في النسب حرام لانها اما امك او ام زوجتك ولا تحرم في الرضاع
اذ قد لا تكون احدهما كما لو ارضعت اجنبية ولدك فان امها جدته وليست بامك ولا ام زوجتك
وهذا الاستثناء في الظاهر والا ففي الحقيقة لا استثناء على ما عرفت ويمكن حمل قول الفقهاء على ارادة

ذلك

ذلك فتأمل ثم ان ظاهر الآية يقتضي التحريم في الرضاع وانما يتحقق الرضاع بامور اولها المرضع
ويجب ان تكون امرأة فلبن البهيمة لا يثبت تحريما وكذا لبن الرجل وان تكون حية فلو كانت
ميتة لم يتعلق الحكم بالارضاع من لبنها وان تكون محتملة للولادة بان بلغت تسعا فصاعدا
والوجه في ذلك عدم صدق الارضاع بانتفاء احد الامور المذكورة وثانيها اللبن فيعتبر في
ويحكم التحريم به مطلقا سواء كان من الثدي او من خارج وسواء غلي او لم يغل وسواء خلط
بمائع او لا وفيه توقف الثالث المحل وهو معدة الصبي فلو احتقن به او اكله البصير شيئا او بعد
الحولين لم يكن معتبرا ومع تحقق الامور المذكورة فانما يثبت التحريم على تقدير كون المرضع اما او اختا
وظاهر عدم الصدق بمجرد انها ارضعت او ارتضعت بل لا بد من تحقق عدد يحصل الارضاع
به وح فاستدلال الحنفية بها على ان مجرد صدق الارتضاع كاف في التحريم ومتابعة ابن الجنيد
من اصحابنا لهم في ذلك بعيد وقد التزموا صدق كونها اما بمجرد الرضعة الواحدة بل ان
ذلك يحصل بما يفطر به الصائم وهو بعيد ولو اريد مطلق الارضاع لكان الاكتفاء بقوله
واللاتي ارضعنكم اولى لشموله الجميع مع ان في دلالته على المرة تأملا فان لفظ الافعال الذي
فعل كذا اذا كان يصدر منه مرة واحدة في الغالب فيكون في الكلام دلالة على الكثرة من وجهين
وقد اشار العلامة في التذكرة الى الاخير ويؤيده ما رواه العامة عنه صلى الله عليه وآله قال لا تحرم المصة ولا
المصتان ولا الرضعة والرضعتان اذا عرفت هذا فنقول قد اختلف اصحابنا في العدد
الموجب للتحريم فذهب بعضهم الى انه خمس عشرة رضعة تامات او ما كمل له يوم وليلة بحيث يرضع
كلما تقاضاه او احتاج اليه عادة ويؤيده رواية زياد بن سوقة قال قلت لابي جعفر عليه السلام هل
للرضاع حد يؤخذ به فقال لا يحرم الرضاع اقل من يوم وليلة او خمس عشرة رضعة متواليات
من امرأة واحدة من لبن فحل واحد لم يفصل بينها برضعة امرأة غيرها وفي معناها
اخبار وقد يستدل عليه بصحيحة علي بن رئاب عن الصادق عليه السلام قال قلت له ما يحرم من الرضاع قال ما
انبت اللحم وشد العظم قلت فيحرم عشر رضعات قال لا لانها لا تنبت اللحم ولا تشد العظم
عشر رضعات فانتفت العشر بهذا الخبر فلم يبق الا القول بالخمس عشرة وان لم نذكره صريحا
اذ لا واسطة بينهما وذهب بعض اصحابنا الى الاكتفاء بعشر رضعات نظرا الى ظاهر الآية
الدالة على التحريم على العموم خصص منها دون العشر قطعا للاجماع عليه فبقي الباقي ويؤيده
رواية الفضيل بن يسار عن الباقر عليه السلام لا يحرم من الرضاع الا المجبور قلت وما المجبور قال ام تربي

او ضئيره تستاجر او امة تشترى ثم ترضع عشر رضعات يروى الصبى وينام وصحيحة عبيد بن زرارة عن الصادق عليه السلام قال قلت له ما الذى ينبت اللحم والدم فقال كان يقال عشر رضعات ويمكن ترجيح القول الثانى نظرا الى انه يوجب تقليل التخصيص فى الاية والاخبار الدالة على خلافه معارضة بمثلها فيتساقطان فى العشرة ويبقى حكمها مندرجا تحت عموم الاية ولانه مع تعارض الادلة بالحل والتحريم فالتحريم اقوى لقوله ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام الحلال مع ما فيه من الاحتياط ولو قيل تحريم الخمس عشرة معلوم بالاجماع وبعض الاخبار ولا اجماع فيما دونه فيبقى على اصل الاباحة لقلنا ظاهر الاية العموم وانما اخرجنا ما دون العشرة للاجماع فيبقى ما عداه على التحريم لعدم صلاحية التخصيص فيه مع ان تقليل التخصيص فى الاية اولى ومن هنا يعلم ان القول بتحريم العشر رضعات قوى واعلم ان بعض العامة يكتفى فى التحريم بخمس رضعات مستدلين عليه برواية عائشة عنه صلى الله عليه وآله خمس رضعات يحرمن وقد انعقد الاجماع على خلافه فيكون مردودا **وامهات نسائكم وربائبكم اللاتى فى حجوركم** يريد الاشارة الى ما يحرم بالمصاهرة وقدم ما يحرم بالرضاع عليه لانه بمثابة النسب بخلاف المصاهرة فان تحريمهن عارض لمصلحة الازواج وما يحرم بها ام الزوجة وبنتها والربائب جمع ربيبة والربيب ولد المراة من آخر سمى به لانه يربها كما يرب ولده فى غالب الامر فهو فعيل بمعنى مفعول وانما لحقه التاء لانه صار اسما والتقييد بكونها فى حجوركم نظرا الى الغالب ولما فيه من تقوية العلة وتكميلها فان الربائب اذا كن فى الحجور قوى الشبه بينها وبين الاولاد فصارت احقاء بان يجرين مجراهم فى التحريم لان المراد تقييد الحكم به وقد انعقد اجماع علمائنا الامامية على تحريمهن وان لم يكن فى الحجور ونقل فى ف عن على عليه السلام اشتراط التحريم بكونها فى حجره وهو غلط فان اهل البيت عليهم السلام نقلوا عنه التحريم مطلقا روى عن الباقر عليه السلام انه قال ان عليا عليه السلام كان يقول الربائب عليكم حرام مع الامهات اللاتى قد دخل بهن فى الحجور وغير الحجور سواء وفى خبر آخر عنه عليه السلام كن فى الحجور او لم يكن **من نسائكم اللاتى دخلتم بهن** الظاهر انه قيد فى الربائب فقط وكذا قوله بقوله **فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم** فلا اثم ولا حرج فى نكاحهن ولا يجوز تعلق من بالامهات سواء جعل مع ذلك متعلقا بربائبكم ايضا على ان يكون التحريم فى كل من الامهات والربائب مقيدا بالدخول او لا يتعلق بها بل يختص بالامهات ويكون التحريم فيهن مقيدا بالدخول لا فى الربائب اما الاول فلانه لو كان قيدا فيهما لزم ان تكون الكلمة الواحدة فى خطاب واحد لمعنيين مختلفين فان من اذا تعلقت بالربائب

كانت بيانية لبيان النساء واستعمال المشترك فى معنييه مرغوب عنه فى فصيح الكلام الا ان يقصد بها مطلق الاتصال والتعلق كقوله فانى لست منك ولست منى وهو بعيد ولانه يلزم اطلاق الوصف الواحد على موصوفين مختلفى العامل فان الموصول مع صلته لو كان وصفا للنساء المتقدمة والمتاخرة لزم ذلك اذ الاولى مجرورة بالاضافة والثانية بمن كذا قيل واما الثانى فلان ما يليه هو الذى يستوجب التعليق به ما لم يعترض امر لا يمكن رده مانع من التعليق وهو هنا غير معلوم ومقتضى ما ذكرناه تحريم امهات النساء مطلقا وتحريم الربائب مع الدخول بامهاتهم لا مطلقا فلو فارق الام قبل الدخول حل له تزويج ابنتها وهو موضع وفاق والقول بالفرق بين الامهات والربائب فى اعتبار الدخول هو المشهور بين اصحابنا وعليه اكثرهم وقد خالف فيه ابن ابى عقيل وقال ان الشرط عند آل الرسول فى الامهات والربائب جميعا الدخول فاذا تزوج الرجل امراة ثم ماتت عنه او طلقها قبل ان يدخل بها فله ان يتزوج بامها او بنتها رواه الصدوق فى الفقيه عن جميل بن دراج عن الصادق عليه السلام انه سئل عن رجل تزوج امراة ثم طلقها قبل ان يدخل بها هل له نكاح ابنتها قال الام والابنة فى هذا سواء اذا لم يدخل باحدهما حلت له الاخرى وفى معناه اخبار اخر دلت على ذلك والاول اصح لما ذكرناه ويؤيده رواية اسحق بن عمار عن الصادق عليه السلام ان عليا عليه السلام كان يقول الربائب عليكم حرام مع الامهات اللاتى قد دخل بهن فى الحجور وغير الحجور سواء والامهات مبهمات دخل بالبنات او لم يدخل بهن فحرموا وابهموا ما ابهمه الله وعن ابى بصير قال سالته عن رجل تزوج امراة ثم طلقها قبل ان يدخل بها قال تحل له ابنتها ولا تحل له امها ونحوها من الاخبار ويجاب عما ذكره من اشتراط الدخول انه غير ظاهر من الاية على ما بيناه لما فيه من المحذور وخلاف الظاهر واشتهار الحكم بين الاصحاب حتى كاد ان يكون اجماعا والاخبار المتكثرة لا يمكن العدول بها عن ظاهر الكتاب وقد اجاب الشيخ عنها بانها شاذة مخالفة لظاهر كتاب الله تعالى وامهات نسائكم ولم يشترط الدخول بالبنت كما شرط فى الام الدخول فينبغى ان يكون الامر على اطلاقها ولا يلتفت الى ما يخالفه ويضاده لما روى عنهم عليهم السلام ما اتاكم عنا فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله فخذوا به وما خالفه فاطرحوه او انها وردت على ضرب من التقية لان ذلك مذهب العامة وفى الاخير نظر فان اكثر العامة على التحريم وقد يقال التقية لا تستلزم

كونها مباحة عند الجميع فتامل مع ان فى التحريم احتياطا فلا ينبغى القول بخلافه والمراد بالدخول
المعتبر فى التحريم الوطى لانه المتبادر من الدخول والشيخ فى التهذيب استدل بظاهر القرآن
على ذلك وبصحيحة العيص بن القسم عن الصادق عليه السلام الدالة على تحريم البنت مع الافضاء الى الام وعلى جواز
نكاحها مع عدم الافضاء الى الام ونقل الطبرسى فى مجمع البيان فى معنى الدخول قولين احدهما الجماع
ونقله عن ابن عباس والثانى انه الجماع وما يجرى مجراه من المسيس والتجريد ثم قال وهو مذهبنا
والظاهر انه يريد مذهب اصحابنا ذهب اليه ابن الجنيد فانه حكم بتحريم البنت مع القبلة
والملامسة او النظر الى عورة الام وهو مذهب الشيخ فى الخلاف حيث قال اللمس بشهوة مثل
القبلة واللمس اذا كان مباحا او بشبهة ينشر التحريم وتحرم الام وان علت والبنت وان
نزلت واستدل عليه باجماع الفرقة واخبارهم وما روى عنه صلى الله عليه وآله انه قال لا ينظر الله الى
رجل نظر الى فرج امرأة وابنتها وقال صلى الله عليه وآله من كشف قناع امرأة حرم عليه امها وابنتها
وقد يستدل له ايضا بما رواه محمد بن مسلم فى الصحيح عن احدهما عليهما السلام قال سالته عن رجل تزوج امرأة
فنظر الى راسها والى بعض جسدها ايتزوج ابنتها قال لا اذا راى منها ما يحرم على غيره
فليس له ان يتزوج ابنتها وما رواه ابو الربيع قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن رجل تزوج امرأة
فمكث اياما معها لا يستطيعها غير انه قد راى منها ما يحرم على غيره ثم طلقها ايصلح له
ان يتزوج ابنتها قال لا يصلح له وقد راى من امها ما راى والاكثر من الاصحاب على عدم
التحريم فى الصورة المذكورة لما عرفت واجاب الشيخ فى التهذيب عن الحديثين بانهما محمولان
على الكراهة دون الحظر لان الذى يقتضى الحظر هو المواقعة حسب ما نطق به ظاهر القرآن
وبمثله اجاب فى الاستبصار وهو جيد وان كان الاحتياط فى الاجتناب **وحلائل ابنائكم** الى
زوجاتهم جمع حليلة سميت الزوجة بذلك لحلها او لحلولها مع الزوج **الذين من اصلابكم**
لا الذين سميتموهم اولادا وهم اولاد الغير وقد يعبر عنهم بالادعياء للشفقة والمحبة الحاصلة
صلة بينكم وبينهم ومثلهم لا يوجب التحريم فقد تزوج النبى صلى الله عليه وآله زينب بنت جحش الاسدية
حين فارقها زيد بن حارثة وقد كان الرسول صلى الله عليه وآله تبناه وقد قال الله عز وجل لكيلا يكون على المؤمنين سماه
حرج فى ازواج ادعيائهم وكذا لو تزوج بامرأة ورباه ولدا وليس التقييد لاخراج ولد الولد
فانه ولد من صلبه قطعا وان كان بواسطة وهكذا ولد ولد الولد وابن ابن البنت فانه لا
ولا خلاف بين المسلمين فى ذلك وحكم الابن من الرضاع حكم الابن من النسب فى تحريم حليلته

الحديث

الحديث المشهور واطلاق الاية يقتضى تحريم حلائل الابناء على الآباء وان لم يدخلوا بهن فان الحليلة تصدق
بمجرد العقد ولا تتوقف الحرمة على الدخول ويمكن ادخال السرارى فى الحلائل لان الاصحاب على ان
مجرد ملكها سرية من غير نظر بشهوة او تقبيل ونحوه لا يوجب التحريم الا ان يقال لا يصدق عليها
الاتخاذ للتسرى الا مع حصول احد الامور المذكورة او يقال مقتضى الاية التحريم بمجرد الملك اذا قصد
بها التسرى خرج عنه اذا تجرد عن الجماع والنظر واللمس بالاجماع فيبقى غير المجرد على العموم
وبهذا استدل العلامة فى المختلف على تحريم الجارية المنظورة او المقبلة للابن على الاب كما هو المشهور
بين الاصحاب ويؤيده ما رواه محمد بن اسمعيل فى الصحيح عن ابى الحسن عليه السلام وقد سئل عن الرجل يكون له الجارية
فيقبلها هل تحل لولده فقال اذا جردها فنظر اليها بشهوة حرمت على ابيه وابنه وخالف ابن ادريس هنا
وقال لا تحرم الجارية على احدهما بالنظر الخ وتقبيل وان كان بشهوة بل المقتضى للتحريم الوطى
لاصالة الاباحة وهو بعيد فان الاصل قد يترك مع وجود الدليل والحق ان استفادة
تحريم الجارية المقبلة او المنظورة بشهوة من الاية بعيد ولعل الرجوع الى الاخبار فى ذلك اولى
وان تجمعوا بين الاختين فى موضع الرفع عطفا على المحرمات وفى ذكر الجمع دلالة على ان المحرم
هو الجمع لا عينهما فاذا فارق احدهما حلت الاخرى وبذلك وردت الاخبار ايضا ومقتضى اطلاق
تحريم الجمع بينهما فى العقد او الملك وبظاهره اخذ بعضهم فحرم الجمع بينهما فى الملك قالوا وجاز الجمع
بينهما فى الملك لجاز وطؤهما معا لقوله تعالى الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم لكنه لا يجوز وقيل
ان النهى انما ورد عن الجمع بينهما فى النكاح فيجوز الجمع بينهما بملك اليمين الا انه اذا وطى احديهما
حرم وطى الثانية عليه ولا تزول هذه الحرمة ما لم يزل ملكه عن الاولى ببيع او هبة او عتق او
تزويج ونحوه وعلى هذا علماؤنا اجمع واكثر العامة واخبارنا متظافرة به وعن النبى صلى الله عليه وآله انه قال
ملعون ملعون من جمع ماءه فى رحم اختين ويؤيده ان المحرم هنا غير مقصوده على النكاح اى
ملكه العقد فان المحرمات المعدودة كما هى محرمات فى النكاح فهى محرمات فى ملك اليمين ايضا
اذ لا يباح الوطى للام المراة وان ملكها الرجل وفى صحيحة محمد بن مسلم قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن
رجل كانت له جارية فعتقت فتزوجت فولدت ايصلح لمولاها الاول ان يتزوج ابنتها
قال لا هى عليه حرام وهى ابنته والحرة والمملوكة فى هذا سواء ثم قرا وربائبكم اللاتى فى حجوركم
ونحوها من الاخبار الدالة على التحريم ذلك من حيث النكاح والملك وقال مالك الجمع بينهما
فى الوطى بملك اليمين مكروه وليس بمحرم وينقل عن ابن عباس انه قال احلتهما اية وحرمتهما اية

وقال

ولم اكن لافعل يريد بالحرمة هذه الاية وبالحلال قوله او ما ملكت ايمانهم ونقل في وصلحب ق عن علي عم التحريم
وعن عثمن التحليل قال ى وقول علي عم ارجح لان اية التحليل مخصوصة في غير ذلك ولقوله عم ما اجتمع الحلال
والحرام الا غلب الحرام الحلال وموجبه موافق لطريق الاستدلال فان المعهود منا العمل بالخاص
وتخصيص العموم به لا اسقاط حكمه والعمل بالعام وما زعم بعض العامة من ان حكم الحرائر في الوطي
حكم الاماء ومن ثم تحرم الزيادة على الاربع في الحرائر دون الاماء فلا دخل لهذا الا ما قد سلف
استثناء عن لازم المعنى كما تقدم او منقطع على معنى ولكن ما مضى مغفور بدليل قوله ان الله كان
غفورا رحيما اي هو كذلك من قبل ومن بعد كما يعطيه لفظة كان والمحصنات من النساء ذوات الازواج
من حصنهن التزويج او الازواج وهو عطف على ما تقدم من المحرمات اي حرم عليكم نكاح ذوات
الازواج الا ما ملكت ايمانكم من اللاتي سبين ولهن ازواج في دار الكفر فانهن وطئهن جائز
للمسلمين وان كن محصنات لبطلان حكم نكاحهن بالسبي والملك فقد روي ابو سعيد الخدري
قال اصبنا سبايا يوم اوطاس ولهن ازواج فكرهنا ان نقع عليهن فسألنا النبي ص فنزلت
الاية فاستحللناهن ومقتضى الاطلاق ان الزوجين لو سبيا معا جاز الوطي بالملك ايضا
وقال ابو حنيفة لو سبي الزوجات لم يرتفع النكاح ولم يحل للسابي نظرا الى ان النكاح باق بينهما
لم يرتفع كما لو اشترى المملوكين او وهبهما او ورثهما والاطلاق الاية والحديث حجة عليه مع انه
يمكن الفرق بين الصورتين بان الحاصل عند السبي احداث ملك فيهما وعند البيع نقل الملك
من شخص الى شخص والاول اقوى وظاهر الفرق ويحتمل ان يراد بما ملكت ايمانكم اماؤكم المزوجات
فان للمالك ابطال نكاحهن من ازواجهن اذا كان زوجها مملوكا له بغير خلاف ثم يطاها بعد العدة
ورواه الكليني عن محمد بن مسلم في الصحيح قال سالت ابا جعفر ع عن قول الله عز وجل والمحصنات من
النساء الا ما ملكت ايمانكم قال هو ان يامر الرجل عبده وتحته امته فيقول له اعتزل امراتك ولا
تقربها ثم يحبسها حتى تحيض ثم يمسها فاذا حاضت بعد مسه اياها ردها عليه بغير نكاح وكانه
وان اقتضت جواز الوطي مطلقا الا ان الخبر خصصها بما بعد العدة وعلى ذلك الاجماع كتاب الله
عليكم منصوب على المصدر بفعل محذوف اي كتب الله تحريم ما حرم عليكم كتابا وفرضه فرضا
فلا تخالفوه وتمسكوا به وقرئ كتب الله بالجمع والرفع اي هذه فرائض الله عليكم الثالثة ولا
تنكحوا المشركات ما اكثر ما اطلق النكاح في امثال هذه المواضع يراد به العقد قال ق ت ما جاء في البقرة
في القران الا بمعنى العقد وفيه ان اصله الوطي ثم كثر حتى قيل للعقد نكاح اي لا تتزوجوا المشركات

وقرى

وقرئ بضم التاء اي لا تزوجوهن من المسلمين حتى يؤمن غاية لتحريم نكاحهن اي يصدقن بالله ورسوله
ولفظ المشركين متناول لاهل الكتاب ايضا فانهم مشركون اما النصارى فظاهر حيث قالوا المشركات
بالاقانيم الثلثة واما اليهود والنصارى فلقوله تعالى وقالت اليهود عزير بن الله وقالت النصارى ري
المسيح بن الله الى قوله سبحانه وتعالى عما يشركون فسماهم مشركين وقال في موضع اخر اتخذوا
احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله والمسيح بن مريم والاشراك كما يتحقق في اثبات اله
مع الله سبحانه يتحقق ايضا باثبات تغيير اليهود نفيهم وقال في موضع اخر ان الله لا يغفر ان
يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء الاية والخلاف في ان الكافر بجميع اقسامه غير مغفور له
بل مخلد في النار ومقتضى الاية عدم جواز نكاح الكافرة مطلقا ونحوه قوله تعالى ولا تمسكوا بعصم
الكوافر وبين الزوجين عصمة لا محالة فيدخل النكاح تحت النهي قال الشيخ في التبيان
عند هذه الاية وفي ذلك دلالة على انه لا يجوز العقد على الكافرة سواء كانت ذمية او حربية او
عابدة وثن على كل حال لانه عام في جميع ذلك وعلى هذا اكثر اصحابنا وادعى السيد المرتضى
في الانتصار اجماع الامامية على حظر نكاح الكتابيات ولا ينافي ذلك قوله تع والمحصنات
من الذين اوتوا الكتاب الدال على جواز نكاحهن لانها محمولة على احد وجوه اما ان يراد بالمحصنات
اللاتي اسلمن منهن وبالمحصنات المؤمنات اللاتي كن في الاصل مؤمنات بانه لئلا يتخيل الاسلام
ويؤيده ما قيل ان قوما كانوا يتحرجون من العقد على من اسلمت عن كفر فبين تع انه لا حرج في
ذلك واما ان يكون مخصوصا بملك اليمين فانهن يجوز وطؤهن بالملك واما انها منسوخة
بقوله تع ولا تنكحوا المشركات او بقوله ولا تمسكوا بعصم الكوافر فان في الاخبار ما يدل على ذلك
روى زرارة في الحسن عن الباقر ع قال سالته عن قول الله عز وجل والمحصنات من الذين اوتوا
الكتاب من قبلكم فقال هي منسوخة بقوله ولا تمسكوا بعصم الكوافر وروى الحسن بن الجهم
قال قال لي الرضا عم يا با محمد ما تقول في رجل تزوج نصرانية على مسلمة قلت جعلت فداك
وما قولي بين يديك قال لتقولن فان ذلك يعلم به قولي قلت لا يجوز تزويج نصرانية على
مسلمة ولا غير مسلمة قال ولم قلت لقول الله عز وجل ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن قال فما تقول
في هذه الاية والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم قلت
قوله ولا تنكحوا المشركات نسخت هذه الاية فتبسم ثم سكت واما ان تحمل على ما اذا لم يجد المسلمة
فانه له ان ينكح الكتابية دفعا للضرورة وتحرزا من الزنا ورواه محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع

قال لا ينبغي للمسلم ان يتزوج يهودية ولا نصرانية وهو يجد مسلمة حرة او امة ونحوه روي بن مسلم عنهم ع
قال لا ينبغي للمسلم ان يتزوج امراة من اهل الكتاب الا في حال ضرورة حيث لا يجد مسلمة حرة
ولا امة وذهب بعض اصحابنا الى جواز ذلك في المتعة والدوام وممن صرح به ابن ابي عقيل
من اصحابنا قال واما اهل الكتاب وهم اليهود والنصارى فلا باس بنكاح نسائهم متعة و
حلالا ناولا يجمع في نكاح الاعلان منهن الا اربع فادون واعتدادهن سواء قال ويجب لهن من
القسمة والنفقة ما يجب للمسلمات الا الميراث ومقتضاه تخصيص هذه الاية بغير الكتابيات
من اقسام الكفار جمعا بينها وبين قوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب والى هذا يذهب
ي وجماعة الشافعية هذا اذا قلنا بتناول لفظ المشركات الذميات ايضا ولو قلنا بالخصا
بالحربيات كما ذهب اليه البعض فلا تخصيص بل هي باقية على عمومها ومنع ابو الصلاح من
نكاح الكافرة حتى تسلم واذا اختلفت جهات كفرها وسوغ التمتع باليهودية والنصرانية
دون من عداهما من ضروب الكفار ومقتضاه المنع في الدوام وتجويز المتعة ويؤيده ما رواه
زرارة في الموثق قال سمعته يقول لا باس ان يتزوج اليهودية والنصرانية متعة وعنده
امراة وقال في ق ان قوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن منسوخ بقوله والمحصنات من
الذين اوتوا الكتاب نظرا الى ان سورة المائدة كلها ثابتة لم ينسخ منها شيء قط على ما سلف وا
وفيه نظر فان ذلك لم يثبت بدلالة قطعية واهل البيت عليهم السلام قد روي عنهم النسخ على عكس ما
ذكره ولا شك انهم اعرف بمحكم القران ومنسوخه على ان النادر بمثابة المعدوم فجاز ان يكون
الاكثر كذلك ولعل مرادهم من النسخ تعقيب مرادها ليرجع الى التخصيص كما نقلناه عنه ع ولا
نهي ليس محوها للحكم بالكلية حتى يكون منسوخا وقد ظهر مما ذكرناه ان القول بالمنع مطلقا
اصح مع ما فيه من الاحتياط **ولامة مؤمنة** اي امراة مسلمة حرة كانت او مملوكة وكذا قوله ولعبد
مؤمن فان الناس كلهم عبيد الله واماؤه كما في ق وهو بعيد اذ لا يبالغ حينئذ بل الظاهر
ان المراد من الاية ان المملوكة المؤمنة **خير من مشركة** وان كانت حرة وتظهر لها الفرح والتنبيه
على ان الخيرية انما هي في الايمان لا في الحرية فان الناس واحد **ولو اعجبتكم** المشركة وكثر شغفها
لمالها وجمالها فلو ععنى ان كما قال ع والجملة حالية والغرض الحث على المنع من مخالطتهن
ونكاحهن قال الطبرسي ره وظاهر هذا يدل على انه يجوز نكاح الامة المؤمنة مع وجود
الطول فاما قوله ومن لم يستطع منكم طولا الاية فانما هي على التنزيه دون التحريم وقد سلف ذلك

ولا تنكحوا

ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولا تزوجوا النساء المؤمنات من المشركين بجميع اقسامهم اهل
الكتاب وغيرهم حتى يصدقوا بالله ورسوله قال في ق وتوكد قول من يقول ولا تنكحوا
المشركات يتناول جميع الكافرات وهو جيد لان قرينة المقابلة تقتضيه **ولعبد مؤمن**
مصدق بالايمان **خير من مشرك ولو اعجبكم** والغرض المنع من مواصلتهم والترغيب في مواصلة
المؤمنين كما مر **اولئك** هو بمنزلة التعليل للنهي عن نكاح المشركات والمشركين **يدعون الى النار**
اي الكفر والمعاصي المؤدية اليها فلا يليق موالاتهم ولا مناكحتهم اذ قد يأخذ احدهما من صاحبه
بل هو الغالب في الزوج والزوجة كما قيل **والله** اي اولياؤه وهم المؤمنون حذف المضاف
واقيم المضاف اليه مقامه تفخيما لشانهم **يدعوا الى الجنة والمغفرة** اي سببها وهو الايمان
والطاعة الموصلين اليها فهم الاحقاء بالمواصلة والمعادة **باذنه** بامره اي يامره وبارادته فيه
من الشرايع والاحكام او بتوفيقه وتيسيره للعمل الذي يستحق به الجنة والغفران او بعلامه
ويبين اياته اي حججه وقيل اوامره ونواهيه وما اباحه وما حرمه **للناس لعلهم يتذكرون**
لكي يتفكروا ويتعظوا او ليكونوا على حال يرجى منهم التذكر لما تقرر في العقول من الميل الى
الخير ومخالفة الهوى كما قاله ي وهو صريح في الحسن والقبح العقليين بالمعنى المتنازع فيه
فتامل وقد يستدل بظاهر الاية على جواز نكاح المخالفة من اي فرق الاسلام كانت فان
الايمان فيها بمعنى الاسلام على ما يظهر من التفاسير نعم يستثنى من ذلك الناصبة فانه لا يجوز
للمؤمن ان يتزوج بها عندنا وان كانت على ظاهر الاسلام للاخبار الصحيحة الدالة على ذلك كصحيحة
عبد الله بن سنان عن الصادق ع قال لا يتزوج المؤمن الناصبة ونحوها صحيحة الفضيل بن يسار
عنه ع اما الاستدلال بها على جواز تزويج المؤمنة بالمخالف نظرا الى عدم المنع الا من المشرك
فيتوقف على الاصل تحريمه ووردت اخبار معتبرة الاسناد كصحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق ع
لا يتزوج المستضعف مؤمنة وقول الصحيح العارف لا تضع الا عند عارف ويظهر من المفيد
والمحقق في المعتبر الجواز على كراهة نظرا الى بعض الاخبار الدالة عليه والجمع بينها وبين غيرها
بالجواز على كراهة وفيه بعد مع امكان حمل اخبار الجواز على وجه اخر والاحتياط المطلوب في
النكاح المترتب عليه مهام الدين يقتضيه وقد اتفق الجميع على عدم تزويج المؤمنة بالناصب لمكان
الاخبار المتظافرة فيه **الثالث** في لوازم النكاح وفيه ايات الاولى **وان اردتم استبدال
زوج مكان زوج** تطليق امراة وتزويج اخرى **واتيتم احديهن** ولعطيتم احدى الزوجات

وهي التي تريدون فراقها وجمع الضمير لانه اراد بالزوج الجنس فيصح ارجاع ضمير الجمع اليه من حيث المعنى
قنطارا مالا كثيرا وفي القاموس انه ملء مسك ثور ذهبا او فضة او مائة رطل من ذهب
او فضة فلا تاخذوا منه اي من المؤتى وهو القنطار شيئا ولو كان قليلا والمراد لا ترجعوا فيما اعطيتموهن
من المهر اذا اردتم مفارقتهن لانه قد صار ملكا لهن ولا يجوز اخذ اموال الناس بغير حق اتاخذونه
بهتانا واثما مبينا استفهام انكار وتوبيخ وانتصابهما على الحال اي باهتين وآثمين ويحتمل
النصب على العلة كقولك قعدت عن الحرب جبنا فان الاخذ بسبب بهتانهم واقترافهم
الاثم والبهتان وهو الكذب الذي يواجه به صاحبه على وجه المكابرة وهو برئ منه لانه يبهت عنده اي يتحير
واصل البهت التحير قال تعالى فبهت الذي كفر اي تحير لانقطاع حجته وقد يستعمل في الفعل الباطل
ولذلك فسر هنا بالظلم قيل كان الرجل منهم اذا اعجبته عينه الاستطراف امرأة بهت التي تحته
ورماها بفاحشة حتى يلجئها الى الافتداء منه بما اعطاها ليصرفه الى التزوج بالجديدة فنهوا عن
ذلك وأكد النهي بقوله وكيف تاخذونه اي الشيء وهو انكار وتعجب من حالهم باسترداد المهر
وقد افضى بعضكم الى بعض والحال انه قد وصل بعضكم الى بعض والافضاء الوصول الى الشيء
قيل المراد هنا الوطء وقيل المراد به الخلوة الصحيحة وان لم يجامع وسيجيء بيان القولين ان شاء الله تعالى
واخذن منكم ميثاقا غليظا عهدا وثيقا وهو حق الصحبة والممازجة ووصفه بالغلظ لقوته وعظمه
فقد قالوا الصحبة عشرين يوما قرابة فكيف بما يجري بين الزوجين من الاتحاد والممازجة او العهد المأخوذ
على الزوج حالة العقد من امساك بمعروف او تسريح باحسان ونقله الطبرسي عن جماعة من العامة
وهو المروي عن ابي جعفر عليه السلام او المراد به ما اشار اليه النبي صلى الله عليه وآله بقوله اخذتموهن بامانة الله واستحللتم فروجهن
بكلمة الله فاسق ن وقد قيل في هاتين الايتين ثلثة اقوال احدها انهما محكمتان غير منسوختين
لكن للزوج ان ياخذ الفدية من المختلعة لان النشوز حصل من جهتها فالزوج يكون في حكم المكره على الخلع
لا للاستبدال فلا ينافي حكم الايتين حكم اية الخلع وح فلا يحتاج الى نسخها وهو قول اكثر المفسرين
وثانيها انهما محكمتان وليس للزوج ان ياخذ من المختلعة شيئا ولا من غيرها لظاهر الاية وثالثها ان
حكمها منسوخ باية الخلع اعني قوله فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به الاية
ولا شك في بعد الاخيرين ويؤيده ان النهي فيهما مقيد بالبهتان وهو نوع من الاكراه والكلام في انه
مع الاكراه للزوجة على الافتداء لا يتم الخلع ولا يقع الملك وبالجملة فمن ان القولان لا اعتبار لهما عندنا
ولنتكلم فيما استفيد من الاية وذلك احكام الاول في الاية دلالة واضحة على جواز المغالاة في

المهر

المهر وعدم تقديره في الكثرة فان القنطار المال العظيم وح فيجوز الزيادة على مهر السنة اضعافا
مضاعفة كما هو المشهور بين علمائنا وعليه الاكثر وقال السيد المرتضى في الانتصار ومما انفردت
به الامامية انه لا يتجاوز بالمهر خمسمائة درهم جيادا قيمتها خمسون دينارا وما زاد على ذلك رد الى
هذه السنة والحجة بعد اجماع الطائفة ان قولنا مهر يتبعه احكام شرعية وقد اجمعنا على ان الاحكام
الشرعية تتبع ما قلناه اذا وقع العقد عليه وما زاد عليه لا اجماع على ان يكون مهرا ولا دليل
شرعيا فيجب نفي الزيادة ويؤيده من الاخبار رواية المفضل بن عمر سألت ابا عبد الله عليه السلام عن مهر
المرأة الذي لا يجوز للمؤمنين ان يجوزوه قال السنة المحمدية خمسمائة درهم فمن زاد على ذلك رد
الى السنة ولا شيء عليه اكثر من خمسمائة درهم وفيه نظر فان الاجماع غير معلوم بل ولا الشهرة وانما
المشهور خلافه ولا نسلم انه اذا لم يكن اجماع على الزائد لا يكون دليلا عليه غيره فانه لا يلزم من
نفي الاجماع نفي باقي الادلة وظاهر الاية صريحة في الجواز على ما قلناه ولكن عليها دليلا والرواية ضعيفة
السند مع معارضتها بما هو اصح سندا كصحيحة الوشاء عن الرضا عليه السلام قال سمعته يقول لو ان رجلا
تزوج امرأة وجعل مهرها عشرين الفا وجعل لابيها عشرة الاف كان المهر جائزا والذي جعل
لابيها فاسدا ويمكن حمل الرواية على كراهة الزيادة على مهر السنة وانه ينبغي للرجل الذي عليه الاستحباب وذلك
بابراء ما زاد على مهر السنة ليرد المهر اليها فلا يلزمه اكثر من ذلك الثاني تحريم اخذ الزوج ما اعطاها
الا الافتداء بالمهر الذي اعطاها اياه وان اخذه ظلما لا يترتب عليه الملك ولا فرق في ذلك بين
ارادة الاستبدال وعدمه لاستقرار الملك عليها بالدخول فالتقييد بالاستبدال الدال على
الجواز مع عدمه كما يقتضيه مفهوم الشرط غير مراد قطعا ولعل فائدة التقييد كون ذلك هو
المعمول به فيما بينهم وقت نزولها فوردت عليه اولانه ذلك الوقت محل الاخذ دون غيره من
الاوقات لاحتياجه الى مهر يدفعه الى الزوجة الجديدة فيسترد ما دفعه اولا منها نظرا الى النساء فهم
الى الاولى لما كان لدوام الاستمتاع وقد فات في بعض الزمان اولانه افحش حال الاستبدال
والاخراج فلا يتصور حال عدم الاستبدال بطريق اولى الثالث ظاهر الافضاء في الاية الدخول
وهو الذي يعطيه سياقها وذلك لان الكلام ورد في معرض التعجب وهو انما يتم اذا كان هذا الافضاء
سببا قويا في حصول الالفة والمودة وذلك هو الجماع لا مجرد الخلوة وايضا لا بد ان يكون بفعل
بفعل ينتهي منه اليها لان كلمة الى لانتهاء الغاية ومجرد الخلوة ليست كذلك اذ لم يحصل فعل من
انفعال احدهما الى الاخر فان قيل فعلى هذا يجب ان يكون التلامس والاضطجاع في لحاف واحد

كما يأتي تحقيقه القضاء وانتم لا تقولون به قلنا هذا باطل اذ هو قول ثالث مخالف للاجماع اذ الناس بين
قائل بتفسيره بالقضاء بالجماع وبين قائل بتفسيره بالخلوة فالثالث منفي وح فيمكن الاستدلال بها
على ان المهر لا يستقر على ملك الزوجة الا به كما هو المشهور بين علمائنا لا بمجرد الخلوة وارخاء الستر
كما ذهب اليه البعض ويؤيده من الاخبار رواية يونس بن يعقوب عن الصادق عليه السلام قال سمعته يقول
لا يوجب المهر الا الوقاع في الفرج ونحوها والثانية رواية زرارة عن الباقر عليه السلام قال اذا تزوج المرأة
ثم خلا بها فاغلق عليها بابا وارخى سترا ثم طلقها فتجب الصداق وخلاؤه بها دخول ونحوها
قال الشيخ وكان ابن ابي عمير يقول ان الاحاديث قد اختلفت في ذلك والوجه في الجمع بينها ان على
الحاكم ان يحكم بالظاهر ويلزم الرجل المهر اذا ارخى الستر غير ان المرأة لا يحل لها فيما بينها وبين الله
ان تاخذ الا نصف المهر اعطاء تقوى بعدم الدخول وقد استحسن الشيخ هذا الجمع ووجهه ان كمال
المهر انما يستقر بالدخول لا بمجرد الخلوة وارخاء الستر لكن لما كانت الخلوة مظنة له بحيث لا ينفك
عنه غالبا وجب ان لا ينفك عن ايجاب المهر المستند الى الدخول فمدعيه يدعي الظاهر ومنكره يدعي
خلافه فيحكم للمدعي به مع اليمين قضاء لظاهر الحال اما مع تصديق المرأة بعدمه فلا يجب الكمال قطعا
الثانية لا جناح عليكم لا تبعة عليكم في ايجاب مهر بقرينة الوجوب في مقابلة اعني صورة الفرض حيث — في البقرة
يجب النصف او لا وزر عليكم لانه لا بدعة في الطلاق قبل المسيس والفرض فان قيل هذا يقتضي الجناح
في الطلاق بعد المسيس والفرض وليس كذلك فانه لا جناح فيه ايضا قلنا لعل الآية وردت لبيان
اباحة هذا الطلاق على الاطلاق فانه لا اباحة كذلك ثم الا قبل المسيس اذ بعده يحتاج الى ان يكون
الطلاق في طهر لم يجامعها فيه او لعل ما بمعنى الموصول لا للمدة والتقدير لا جناح عليكم ان طلقتم
النساء اللاتي لم تمسوهن ولا يلزم منه وجود الجناح في تطليق غيرهن وقيل كان النبي صلى الله عليه وآله يكثر النهي عن
الطلاق فظن ان فيه حرجا فنفي ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن اي تجامعوهن وهو الظاهر وفي
مجمع البيان عن ابن عباس قال ملامسة النساء هو الايقاع بهن او تفرضوا لهن فريضة او تسموا
تعيين لهن مهرا والظاهر انه او بمعنى الواو كما يرشد اليه قوله فيما بعد وقد فرضتم لهن فريضة ويكون
مفاد الكلام انه لا تبعة عليكم في مهر ان طلقتموهن قبل المسيس وقبل فرض المهر وتسميته فان
الطلاق قبل احدهما فقط ليس بهذه المثابة اذ لو كانت ممسوسة فعليه المسمى او مهر المثل ولو كانت
غير ممسوسة ولكن سمى لها فلها نصف المسمى ويمكن ان تكون بمعناها والمراد رفع الجناح مشروط
بعدم المسيس او بعدم الفرض على سبيل منع الخلو فقط ولهذا مع اجتماعهما في هذا الحكم ويظهر من

فرق

فرق وتحتها بمعنى الا ان تفرضوا او حتى تفرضوا ومرجعه ما ذكرناه وفي الآية دلالة على صحة
العقد من دون ذكر المهر مطلقا وجواز الطلاق قبل تعيينه وانتصاب فريضة على انه مفعول به وفعيلة
بمعنى المفعول او التاء لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية ويحتمل انتصابها على المصدرية **ومتعوهن**
عطف على مقدر دل عليه سياق الكلام اي وطلقوهن ومتعوهن والمتعة والمتاع ما يتمتع به والامر
للوجوب عند اكثر العلماء وذهب مالك وجماعة من العامة الى انه للاستحباب نظرا الى قوله تعالى
في آخر الآية حقا على المحسنين فجعلها من باب الاحسان والواجب لا يكون كذلك ورد بان لفظة
على تشعر بالوجوب وكذا قوله حقا والاحسان يشمله ايضا فيه **على الموسع** وهو الغني الذي هو في
سعة لغناه **قدره** بفتح الدال وسكونها اي القدر اللائق بحاله او قدر مقداره الذي يطيقه
فان ذلك هو المختص به **وعلى المقتر** وهو الفقير الذي ضاقت حاله **قدره** بقدر ما يليق بحاله او يطيقه
ويقتضي الآية وجوب التمتيع على الغني والفقير بحسب ما يقتضيه اماني اليسار والاقتار وظاهر الاصحاب
انقسام الحكم الى الغني والمتوسط والفقير ويجب على الغني التمتيع بالدابة او الثوب المرتفع او عشرة دنانير
وعلى المتوسط التمتيع بخمسة دنانير او الثوب المتوسط وعلى الفقير بالدينار او الخاتم وما شاكله
وليس في الروايات ما يدل على تفصيل ما قالوه ففي رواية الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان الرجل
الموسع عليه يمتع امرأته بالعبد والامة والمقتر يمتع بالحنطة والزبيب والثوب والدراهم وفي رواية
سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين قال اما ان
الرجل الموسع يمتع المرأة بالعبد والامة والفقير بالحنطة والزبيب والثوب والدراهم وفي رواية
ابي بصير عن ابي جعفر عليه السلام قال اخبرني عن قول الله عز وجل وللمطلقات متاع بالمعروف ما ادنى ذلك
المتاع اذا كان معسرا لا يجد قال خمارا وشبهه ولعل ما ذكره الاصحاب نظرا الى ان الظاهر رجوع
احوال الناس الى هذه الثلاثة وعدم خلو احدهم عنها ويكون المتوسط داخلا في احد الطرفين و
يرجع في تعيين ذلك الى الحاكم فيجب الا يتحصص ان الحكم في مثله وليس المراد وجوب ما ذكر في
الروايات بخصوصه بل الظاهر ان ما قاربها في القيمة فهو كذلك ويستفاد مما ذكرناه ان التمتيع قد
يكون ناقصا عن نصف مهر مثلها وقد يكون زائدا عليه اعتبارا لحال الشخص وقد وافقنا على ذلك
الشافعية وقال ابو حنيفة المتعة لا تزاد على نصف مهر المثل لان حال المرأة التي سمى لها المهر
احسن من حال التي لم يسم لها ثم لم يجب زيادة على نصف المسمى اذا طلقها قبل الدخول ففي هذه
اولى وفيه نظر والفرق واضح فتامل ثم ان منطوق الآية وجوب المتعة للمطلقة قبل المسيس

وقبل فرض المهر فلو مات قبلها فلا متعة لها وهو مختار جماعة من الاصحاب والیه ذهب ابن ادریس لان الحاق
غیر المطلقة بها قیاس لا نقول به والاصل براءة الذمة وقال الشیخ فی النهایة لا مهر لها وکان لها المتعة
وتبعه ابن البراج وابن حمزة ولعل دلیلهم ما رواه محمد بن مسلم فی الصحیح عن الباقر ع فی رجل تزوج امراة علی
حکمها او علی حکمه فمات او ماتت قبل ان یدخل بها فقال لها المتعة والمیراث ولا مهر لها ولا باس بهذا
القول لهذه الروایة ومفهوم الایة عدم وجوب المتعة مع الدخول والفرض وعلی ذلک اصحابنا وقد
وافقنا الحنفیة فی ذلک واوجبها الشافعی فی احد قولیه للمتعة الممسوسة المفوضة وغیرها قیاسا علی هذه
المفوضة ولم یعتبر مفهوم الایة فان القیاس عنده مقدم علی المفهوم وسیجیء تمام الکلام فی ذلک
ان شاء الله تعالی **متاعا بالمعروف** تمتیعا بالوجه الذی یحسن فی الشرع والعرف بحسب المروة ونصبه
علی المصدریة **حقا** صفة متاعا ای تمتیعا هنا ثابتا او منصوب علی المصدریة مؤکد لمضمون ما تقدم
ای حق ذلک حقا **علی المحسنین** الذین یحسنون بفعل الطاعة واجتناب المعصیة وخصهم بالحکم
تشریفا لهم لا انه لا یجب علی غیرهم وفیه حث علی الاحسان والترغیب فیه فهو بمثابة هدی للمتقین
ویحتمل ان یکون معناه من اراد ان یحسن فهذا حقه وطریقه بان یمتع المطلقات فکانه قد فرض
لهن الله تعالی فما فوق من کونه سماهم محسنین قبل الفعل لاشرافهم علیه کما فی قوله من قتل قتیلا ونحوه
فی ترک الحاجة الیه **وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن** تجامعوهن علی ما عرفت **وقد فرضتم
لهن فریضة** وقد اوجبتم لهن صداقا وسمیتم لهن مهرا وهی جملة حالیة عن فاعل الشرط
فنصف ما فرضتم جوابه وارتفاعه اما علی انه مبتدا لخبر محذوف او العکس ای فلهن او فعلیکم او
الواجب الذی علیکم نصف ما فرضتم وعینتم من المهر وقد بین فی هذه الایة حکم المطلقة الغیر
الممسوسة التی فرض لها مهر حال العقد واوجب لها نصف المفروض وفی السابقة حکم غیر الممسوسة
وغیر المفروضة واوجب لها المتعة وبقی من الاقسام الممسوسة المفروضة وحکمها وجوب المهر المسمی
کملا کما اقتضته الادلة والممسوسة غیر المفروضة وعندنا یجب لها مهر المثل علی ما اشرنا الیه **الا ان یعفون**
ای المطلقات عن ازواجهن فلا یاخذن شیئا والمراد یترکن ما یجب لهن من نصف الصداق او
شیئا منه فلیس لهن فی هذه الحال النصف اللازم من الطلاق بل اما لا شیء لهن او ما بقی بعد
العفو والصیغة تحتمل التذکیر والتانیث والفرق ان الواو فی الاول ضمیر والنون علامة الرفع
وفی الثانی لام الفعل والنون ضمیر والفعل مبنی ومن ثم لم یؤثر فیه ان کما اثر فی المعطوف علیه
والاستثناء منقطع او متصل من مقدر ای الواجب النصف فی جمیع الاحوال الا حال ان یعفون **او یعفو الذی بیده**

والتقدیر

عقدة

عقدة النکاح وقد اختلف فیه فقیل هو الولی الذی عقد نکاحهن اعنی الاب والجد له وعلی هذا
اصحابنا قال الشیخ فی التبیان قوله الا ان یعفون معناه من یصح عفوها من الحرائر البالغات
غیر المولی علیها لفساد عقلها فتترک ما یجب لها من نصف الصداق وقوله او یعفو الذی بیده
عقدة النکاح قال مجاهد والحسن وعلقمة هو الولی وهو المروی عن الباقر والصادق ع الا انه لا ولایة لاحد
عندنا الا الاب والجد علی البکر الغیر البالغ فاما من عداهما فلا ولایة لهم الا بتولیة منها وروی
عن علی ع وسعید بن المسیب وشریح انه الزوج لانه لیس للولی ان یهب مال المراة انتهی
ولعله اشار بالمروی عن الصادق ع الی ما رواه عبد الله بن سنان فی الصحیح عن الصادق ع قال الذی بیده
عقدة النکاح هو ولی امرها وفی الصحیح عن رفاعة قال سالت الصادق ع عن الذی بیده عقدة
النکاح فقال الولی الذی یاخذ بعضا ویترک بعضا ولیس له ان یدع کله فعلی هذا یکون
فی الایة اشارة الی ان المطلقات اذا کن بالغات رشیدات فالعفو منهن وان لم یکن
بهذه الحالة فالعفو الی اولیائهن وفی حسنة الحلبی عن ابی عبد الله ع فی قول الله عز وجل او یعفو
الذی بیده عقدة النکاح قال هو الاب والاخ والرجل یوصی الیه والرجل یجوز امره فی مال
المراة فیبیع لها ویشتری فاذا عفی فقد جاز ونحوها روایة سماعة عن ابی عبد الله ع فی قول الله عز وجل
او یعفو الذی بیده عقدة النکاح قال هو الاب او الاخ او الرجل یوصی الیه والذی یجوز امره فی
مال المراة فیبتاع لها فیجیز فاذا عفی فقد جاز ومقتضاهما کون الذی بیده عقدة النکاح الولی
او الاخ اذا جعلت امرها الیه او الوکیل المطلق فیتصرف فی جمیع امورها والی ذلک ذهب الشیخ فی النهایة
حیث قال الذی بیده عقدة النکاح الاب والاخ اذا جعلت الاخت امرها الیه او من وکلته
فی امرها فای هؤلاء کان جاز ان یعفو عن بعض المهر ولیس له ان یعفو عن جمیعه وتابعه فی ذلک
ابن البراج الا ان الاستناد فی مثل ذلک الی هاتین الروایتین الغیر الواضحتی الصحة لا یخ من بعد
وقال ابن ادریس الذی یقوی فی نفسی وتقتضیه اصول المذهب انه الاب والجد من قبله
فی حیوته او موته اذا عقدا علی غیر البالغة فلهما ان یعفوا عما تستحقه من نصف المهر بعد الطلاق
اذا رایا ذلک مصلحة او تکون المراة وقت عفوهما غیر بالغة واما من عداهما او هما مع بلوغها
ورشدها فلا یجوز لهما العفو عن النصف فصارا کالاجانب لانهما لا ولایة لهما علیها فی هذه الحال ولا
یجوز لاحد التصرف فی مالها بالهبة او العفو وغیر ذلک الا باذنها للمنع من التصرف فی مال الغیر
عقلا وسمعا الا باذنه ولیس له فی الولایة متعلق سوی ما ذکرناه لانه تعالی قال الا ان یعفون

وروی ذلک فی اخبارنا ایضا الا ان
الاول اظهر وهو الموجه قال [illegible]
[illegible] الزوج

فعلى هذا القول انهن من لهن العفو فهن الحرائر البالغات الراليات على انفسهن فى العقد بالعفو والبيع
والشراء وغير ذلك ثم قال او يعفو الذى بيده عقدة النكاح معناه ان لم يكن بالغات ولا واليات
على انفسهن فعقد هذه الحال الى وليهن عندنا سوى كتاب والجد بغير خلاف فلهما العفو بعد
الطلاق عما تستحقه ولولا اجماع اصحابنا على ان الذى بيده عقدة النكاح كتاب والجد على غير البالغة
لكان قول الجبائى قويا مع انه قد روى فى بعض اخبارنا ان الزوج انتهى وهو جيد وينبغى ان يكون
العمل عليه ثم ان ظاهر اكثر الاصحاب ان العفو للولى انما يكون لبعض النصف الذى تستحقه المراه
بالطلاق مع ظهور المصلحة فيه لا بدونها ولا يجوز العفو عن الجميع فيدل عليه بحجر ويقاصه المتقدم مع
ان خلاف المصلحة فتامل وقيل ان الذى بيده عقدة النكاح هو الزوج وعفوه ان يسوق اليها
المهر كاملا غير مرتجع بنصفه قال ق وهو مشعر بان الطلاق قبل المسيس يجعل الزوج غير شطر
بنفسه والى هذا يذهب الحنفيه ومتاخرو الشافعيه قال في ق ورواه بعض اصحابنا غير انه
كالاول اظهر وعليه المذهب وصاحب ق بعد ان نقل القولين رجح الاول ونظر الى انه يوجب
اجراء العفو على ظاهره بخلاف الثانى فان تسمية الزياده على الحق عفوا غير معهوده الا ان
يقال لما كان الغالب عندهم ان يسوق اليها المهر عند التزويج فاذا طلقها استحقا ان يطالبها
بنصف ما ساق اليها فاذا ترك المطالبه فقد عفى عنها او سماه عفوا على طريق المشاكلة لكون العفو
فى مقابله وبناء هذا الكلام على تقدير كون الطلاق شطر المهر كما هو المشهور بين العلماء ولو قيل ان
الطلاق يجعل للزوج كما اشار اليه ق فالعفو عنه ظاهر لا يحتاج الى هذا التكلف الا انه قول مرغوب عنه
فيما بينهم **وان تعفوا اقرب للتقوى** لعل الخطاب فيه للزوج والمراه على تغليب المذكر ونقل
في ق عن ابن عباس وعن الشعبى انه للزوج وانما جمع لانه خطاب لكل زوج ثم قال وقول ابن عباس
اقوى لعمومه اى لشموله القبيلين معا وانما كان العفو اقرب الى التقوى من وجهين احدهما
ان معناه اقرب الى ان يتقى احدهما ظلم صاحبه لان من ترك لغيره حقه كان اقرب الى ان لا
يظلم غيره بطلب ما ليس له والثانى معناه اقرب الى اتقاء معصية الله تعالى لان من ترك حقه
كان اقرب الى ان لا يعصى الله تعالى بطلب ما ليس له ويحتمل ان يكون خطابا بالنساء والاولياء على
التغليب ايضا ولو قيل على هذا يكون العفو من الولى اقرب الى التقوى وهو غير معلوم لقلنا الظاهر
انه مع المصلحة يكون اقرب الى التقوى من الولى كما هو من المراه وفيه ما فيه ويحتمل ان يكون الخطاب
فى الايه جميع الناس والمراد ان العفو من مطلق الناس اقرب الى التقوى ويكون الغرض منه

بيان

بيان حسن العفو من غير خصوصيه بشخص ولا يخفى بعده عن سابق الايه ولاحقها ومقتضى الايه
ان العفو بلفظه كاف مط وقيل ان كان المهر عينا فالمراد بالعفو اسقاطه بالهبه وان كان
دينا فالمراد به الابراء وما في معناه ولا يبعد حمل العفو على ظاهره فتامل **ولا تنسوا الفضل بينكم** اى
ولا تتركوا ان يتفضل بعضكم على بعض فاحذروا ابعد الحكم واستيفاء الحقوق على الكمال من غير
نقصان لان مثله بعيد عن التفضل بين تعالى فى هذه الايه الكريمه الحكم الذى لا يعد لحد فى
تركه وهو انه ليس للزوج ان ينقصها من نصف المهر ولا للمراة ان تطالبه بالزياده ثم بين
طريق الفضل من الجانبين وندب اليه وحث عليه وعن جبير بن مطعم انه تزوج وطلق قبل
المسيس واعطى جميع المهر فقيل له فى ذلك فقال انا احق بالعفو وعدم نسيان الفضل **ان
الله بما تعملون بصير** فلا يضيع فضلكم واحسانكم هذا وقد روى عن سعيد بن المسيب
ان هذه الايه ناسخه لحكم المتعه فى الايه الاولى قال ابو القاسم البلخى وهذا ليس بصحيح لان الايه الاولى
تضمنت حكم من لم يدخل بها ولم يسم لها مهرا اذا طلقها وهذه تضمنت حكم الذى فرض لها
المهر ولم يدخل بها اذا طلقها واحد الحكمين غير الاخر وهو جيد والحق ان توهم النسخ بينهما
لا وجه له **الثالثه وللمطلقات متاع بالمعروف** وهو المتعه التى تقدم ذكرها وقيل المراد
بالمتاع نفقة العده كما فى قوله متاعا الى الحول وهو بعيد **حقا على المتقين** خصهم بالذكر
ترغيبا اليه كما سلف نظيره ومقتضى الايه ثبوت المتعه لكل مطلقه كما يقتضيه عموم وللمطلقات
وبظاهرها اخذ سعيد بن جبير فاوجب المتعه لكل مطلقه وتابعه عليه جماعه من العامه وهو بعيد
وتفصيل المقام ان المطلقات قسمان مطلقه قبل الدخول فان لم يفرض لها مهر فلها المتعه على ما سلف
وان فرض لها مهر فلا متعه لها وحسبها نصف المهر لانه تعالى اقتصر على ذلك ولم يذكر المتعه فلا تكون
واجبه لها وهى مخرجه من عموم هذه الايه ولا كلام فى ذلك انما الكلام فى المطلقه بعد الدخول سواء
فرض لها مهر او لم يفرض والذى عليه اصحابنا انها لا تجب لها المتعه لانها تستحق المهر كاملا على
الايه السابقه فهو حسبها قال فى ق وعندنا انها مخصوصه ان نزلتا معا وان كانت تلك
متاخره فهذه منسوخه لانه عندنا لا تجب المتعه الا للمطلقه التى لم يدخل بها ولم يفرض لها
مهر فاما المدخول بها فلها مهر مثلها ان لم يسم لها مهر وان سمى لها مهر فما سمى لها وغير
المدخول بها المفروض مهرها لها نصف المهر ولا متعه فى هذه الاحوال ولا يبعد حملها على ما يشمل
التمتيع الواجب والمستحب كما اشار اليه فى ق وذكره ى وهو موافق لمذهبنا وبه يجمع بين الاخبار

دل على المتعة لكل مطلقة روى الحلبي عن أبي عبد الله ع في قول الله عز وجل وللمطلقات متاع بالمعروف
حقا على المتقين قال متاعها بعد ما تنقضي عدتها على الموسع قدره وعلى المقتر قدره وكيف
يمتعها وهي في عدتها ترجوه ويرجوها ويحدث الله بينهما ما يشاء الحديث وهي ظاهرة في ثبوت
المتعة بعد الدخول إذ العدة إنما تكون معه ونحوها رواية سماعة عن أبي عبد الله ع أنه قال في
قول الله عز وجل وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين قال متاعها بعد ما تنقضي
عدتها وساق ما تقدم وفي صحيحة علي بن رئاب عن زرارة عن أبي جعفر ع قال متعة النساء
واجبة دخل بها أو لم يدخل بها وتمتع قبل أن تطلق والوجوب محمول على الاستحباب وأوجب
الشافعي في الجديد المتعة للمطلقة بعد الدخول سواء فرض لها أو لم يفرض محتجا بعموم الآية وبقوله
تعالى فتعالين أمتعكن وأسرحكن وكان ذلك في حق نساء دخل بهن النبي ص وقال أبو حنيفة
لا متعة لها وهو قول الشافعي في القديم لأنها تستحق المهر كالمطلقة بعد الفرض قبل الدخول
وقد أشرنا إلى أن هذا قول أصحابنا ويجاب عما ذكره الشافعي أن العموم مخصوص كما بيناه وحكاية
النبي ص لا يستدل بها على ثبوت الحكم في حق الغير أيضا وربما احتج الشافعي على الأول بالقياس
فأوجبوا المتعة للممسوسة المفوضة وغيرها قياسا على المفوضة غير الممسوسة ولم يعتبر مفهوم الآية
السابقة الدال على نفي المتعة للممسوسة كما أشرنا إليه فإن القياس عندهم مقدم على المفهوم كما قالوه
في أصولهم وفيه بعد فإن الحكم الشرعي بمثل هذا القياس الذي لا يعلم علته مع مخالفة ظاهر القرآن
لا وجه له إذ يجوز أن تكون العلة في وجوب المتعة هنا الطلاق مع عدم الفرض والمس فلا
يتعدى الحكم من الصورة ونقل في ك عن الزهري متعتان إحداهما يقضي بها السلطان
من طلق قبل أن يفرض ويدخل بها والثانية حق على المتقين من طلق بعد ما يفرض ويدخل قال
وخاصمت امرأة إلى شريح فقال متعها إن كنت من المتقين ولم يجبره وهو موافق للقول بالاستحباب
وقد سلف أن لا اعتبار في المتعة بحال الزوج من غناه وإعساره وقال أبو حنيفة هي درع
وخمار وملحفة على حسب الحال إلا أن يكون مهر مثلها أقل من ذلك فلها الأقل من نصف مهر المثل
والمتعة ولا تنقص من خمسة دراهم لأن أقل المهر عشرة دراهم فلا ينقص من نصفها وفيه نظر وقال
الشيخ في المبسوط وأما قدر الواجب فعلى ما يفرضه السلطان وقال قوم الاعتبار بحال الزوج
لقوله تعالى ومتعوهن على الموسع قدره الآية وهو الأقوى والظاهر أن أحدا من أصحابنا لم يذهب إلى
اعتبار فرض السلطان وما ذكره الشيخ قول لبعض العامة كما أشرنا إليه **الخامسة الرجال قوامون**

على النساء

على النساء يقومون عليهن في التدبير كقيام الولاة على رعيتهم وعلل تعالى ذلك بأمرين موهبي أشار
إليه بقوله **بما فضل الله** أي بسبب تفضيله **بعضهم على بعض** أي الرجال على النساء وذلك
بالعلم والعقل وحسن الرأي والتدبير ومبدأ العزم ومزيد القوة في الأعمال والطاعات
والفروسية والرمي وأن منهم الأنبياء والأئمة والعلماء وفيهم الإمامة الكبرى وهي الخلافة
والصغرى وهي الاقتداء بهم في الصلاة وأنهم أهل الجهاد والأذان والخطبة وغير ذلك
مما أوجب الفضل عليهن قال في ك وفيه دليل على أن أهل الولاية إنما يستحقونها بالفضل
لا بالتغلب والاستطالة والقهر قلت هذا مما أجراه الله على لسانه فإنا لم نعلم فيمن تقدم
على علي ع بعد النبي ص فضيلة يستحق بها الولاية كما عرف في محله وكسبي أشار إليه بقوله
وبما أنفقوا من أموالهم في نكاحهن كالمهر والنفقة وجميع ما يحتاجون إليه قيل نزلت
في سعد بن الربيع أحد نقباء الأنصار نشزت عليه امرأته حبيبة بنت زيد فلطمها فانطلق
بها أبوها إلى رسول الله ص فشكى فقال عليه السلام لتقتص منه فنزلت فقال ص أردنا أمرا وأراد
الله أمرا والذي أراده الله خير ورفع القصاص ومن ثم قيل لا قصاص بين الرجل وامرأته
فيما دون النفس ولو شجها وقيل لا قصاص في اللطم ونحوها وأما في الجرح والقتل ففيه القصاص
فالصالحات من النساء **قانتات** مطيعات لله تعالى ولأزواجهن **حافظات للغيب** لموا جب
الغيب أي يحفظن ما يجب حفظه من النفس والفرج والمال في غيبة الأزواج لئلا يلحق الزوج
العار بسبب زناها ولئلا يلحق به الولد الحاصل من نطفة غيره ولئلا يضيع ماله ومنزله ويدخل
ما لا ينبغي شرعا وعرفا وقيل لأسرارهم ولا يبعد العموم وعن الصادق ع قال قال النبي ص ما
استفاد امرؤ مسلم بعد الإسلام أفضل من زوجة مسلمة تسره إذا نظر إليها وتطيعه إذا أمرها
وتحفظه إذا غاب عنها في نفسها وماله ونحوه عن الباقر ع وفي الصحيح عن الرضا ع قال ما أفاد عبد
فائدة خيرا من زوجة صالحة إذا رآها سرته وإذا غاب عنها حفظته في نفسها وماله وعن النبي ص
خير النساء امرأة إن نظرت إليها سرتك وإن أمرتها أطاعتك وإن غبت عنها حفظتك
في مالها ونفسها وتلا الآية ونحوها من الأخبار **بما حفظ الله** أي بما حفظ الله لهن على الأزواج ج
من المهر والنفقة والقيام بحقوقهن والذب عنهن أو بحفظ الله إياهن بالأمر على حفظ
الغيب والحث عليه بالوعد والوعيد والتوفيق له فما على الأول موصولة وعلى الثاني
مصدرية **واللاتي** من النساء **تخافون** تعرفون بالقرائن والأمارات **نشوزهن** ترفعهن

عن مطاوعة الازواج ومخالفتهن اياهم من نشز الشيء اذا ارتفع ومنه نشز الارض المرتفعه ودلائل ظهوره
اسبابه واماراته كالتقطيب في وجهه والتبرم بحوائجه المتعلقة بالاستمتاع بان تمتنع او تتثاقل
اذا دعاها او تغير عادتها في ادبها معه قولاً او فعلاً ونقل في البيان عن الفراء ان معناه تعلمون
نشوزهن قال وقد يكون الخوف بمعنى العلم لان خوف الشيء العلم بموقعه ومن لطفه ان مجرد عن
ظن النشوز لا يقتضي ثبوت الاحكام الاتيه **فعظوهن** اولاً بالقول والنصح بان يقول لها
اتقي الله فان لي عليك حقاً وارجعي عما انت عليه واعلمي ان طاعتي عليك فرض ونحو ذلك
واهجروهن في المضاجع في المراقد اذا لم ينجع الوعظ ولم يؤثر النصح بالقول والمراد ان لا تدخلوهن
تحت اللحاف او لا تباشروهن فيكون كناية عن الجماع وقيل المضاجع المبايت اي لا تبايتوهن
بمعنى اعتزال فراشه عنهن وهو خيرة الشيخ قده والمروي عن ابي جعفر ع ان الهجران في المضجع
ان يحول اليها ظهره وهو قول علي بن بابويه في رسالته وابنه في المقنع قال العلامة في المختلف وكلا
القولين عندي جائز ويختلف ذلك باختلاف الحال في السهولة والطاعه وعدمهما **واضربوهن**
اذا لم يؤثر الهجر في المضجع والمراد ضرباً غير مبرح ولا مدمي وعن ابي جعفر ع الضرب بالسواك وا
لترتيب بين الامور المذكوره لازم كما يعطيه سياقها ويؤيده ما روي عن علي ع انه قال يعظها بلسانه
فان انتهت فلا سبيل له عليها وان ابت هجر مضجعها فان ابت ضربها فان لم تتعظ بالضرب بعث
الحكمين وقيل ان الترتيب مراعى عند خوف النشوز فاما عند تحقق النشوز فلا باس بالجمع بين
الكل **فان اطعنكم** رجعن الى طاعتكم **فلا تبغوا عليهن سبيلاً** فلا تطلبوا عليهن سبيلاً
للضرب والهجران والمراد انه يجب عليكم ان لا تتعرضوا لهن بالاذى والتوبيخ والتجني ولكن ما
كان منهن سابقاً كان لم يكن فان التائب من الذنب كمن لا ذنب له **ان الله كان علياً كبيراً** لعل فائدة
ذكر الوصفين بيان انتصاره لهن وقوته على الانتصار انهن ضعفن او المراد انه تعالى مع علوه وكبريائه
يتجاوز عن سياتكم ويتوب عليكم فانتم احق بالعفو عن ازواجكم او انه يتعالى ويكبر ان يظلم احدا
او ينقص حقه فوق الايه داله على عدم جواز الهجران والضرب بدون النشوز لكنها داله بالمفهوم
والجواز معه بالمنطوق والامر هنا جاز ان يكون للاباحه فان الضرب لا يكون مستحباً فضلاً عن وجوبه
بل يمكن ان يكون مرجوحاً فان العفو حسن نعم لو علم ترتب الفساد على تركه امكن الاستحباب
بل الوجوب ايضاً وح فيجري الاحكام الخمسه فيه فيعلم ذلك بادنى نظر **الحاديه عشر ولن تستطيعوا
ان تعدلوا بين النساء** ان تساووا بينهن في الميل القلبي بحيث لا يكون لاحديهن مزيه على ميل

ولا مدمي ع

في النساء

عنه جم ع

لاخرى

الاخرى ويكون الميل والمعاشره متساويه بينهن من غير زيادة لاحديهن على الاخرى ليتحقق العدل
على الحقيقة فان ذلك متعذر ومن ثم نقل عنه ص انه كان يقسم بين نسائه فيعدل ويقول هذه
قسمتي فيما املك فلا تواخذني فيما تملك ولا املك وهو دال على انه غير مقدور **ولو حرصتم** على
ذلك وبذلتم الجهد وبالغتم فيه فلا يجب عليكم تمام العدل او غاية ما شرع بل هو مرفوع عنكم **فلا تميلوا
كل الميل** بترك ما هو المستطاع لكم فتجوروا على المرغوب عنها كل الجور فان ما لا يدرك كله
لا يترك كله يعني ان اجتناب كل الميل مما هو في حد اليسر والطاقة فلا تفرطوا فيه ان وقع منكم
التفريط في العدل كله وفيه توبيخ على وقوع التفريط في كل الميل مع امكان عدمه **فتذروها كا
لمعلقة** التي ليست ذات بعل يميل اليها ويعاشرها معاشرة الازواج ولا مطلقة فتخلى لتتزوج
وفي الحديث عنه ص من كانت له امراتان يميل مع احديهما جاء يوم القيمه واحد شقيه مائل **وان تصلحوا**
في القسم بين الازواج والتسويه بينهن في النفقه والكسوه وغير ذلك **وتتقوا** في المستقبل عن
المعاودة الى الميل الذي نهيتم عنه **فان الله كان غفوراً رحيماً** عادته الغفران والرحمة للمذنبين
فيغفر لكم ما صدر منكم من التقصير بالتوبه او تفضلا منه فوق الايه داله على تحريم الميل الكلي على
احدى الزوجات وايجاب التسويه بحسب المقدور الا انه كالمجمل وتفصيله يعلم من الاخبار وعن ابي
جعفر ع ان النبي ص كان يقسم بين نسائه في مرضه فيطاف به بينهن وان عليا ع كان له امراتان
وكان اذا كان في يوم واحده فلا يتوضى في بيت الاخرى **السابعه وان امرأة خافت من بعلها**
توقعت منه لما ظهر لها من الامارات والمخائل **نشوزاً** ترفعاً عن صحبتها وتجافياً عنها **او اعراضاً**
بان يريد طلاقها وذلك لبعض الاسباب من طعن في سن او دمامه او شيء في خلقها وخلق
او ملال وطموح عين الى اخرى او نحو ذلك **فلا جناح عليهما** اي لا اثم ولا حرج على كل واحد من
الزوجين **ان يصلحا بينهما صلحاً** ان يتصالحا بان تترك المراه له قسمتها او تضع عنه بعض
ما يجب لها من نفقة او كسوة او نحو ذلك تستعطفه له بذلك لتستديم المودة معه او تقيم في حباله فلا
يطلقها وتبقى على الزوجيه وعن ابن عباس ان سوده بنت زمعه خشيت ان يطلقها رسول الله ص
فقالت لا تطلقني واجلسني مع نسائك ولا تقسم لي واجعل يومي لبعض نسائك فنزلت وعن
عائشه انها نزلت في المراه تكون عند الرجل فيريد ان يستبدل بها غيرها تقول امسكني وتزوج
بغيري وانت في حل من النفقه والقسم كما فعلت سوده بنت زمعه حين كرهت ان يفارقها رسول
الله ص وعرفت مكان عايشه من قلبه فوهبت لها نوبتها وروى الكليني في الحسن عن الحلبي عن ابي عبد الله ع

في النساء

قال سألته عن قول الله عز وجل وان امرأة خافت من بعلها نشوزا او اعراضا فقال هي المرأة تكون عند
الرجل فيكرهها فيقول لها اني اريد ان اطلقك فتقول له لا تفعل اني اكره ان يشمت بي ولكن ليلتي
فاصنع بها ما شئت وما كان سوى ذلك من شيء فهو لك ودعني على حالتي فهو قوله تعالى فلا جناح
عليهما ان يصلحا بينهما صلحا وهو هذا الصلح ونحوها رواية علي بن ابي حمزة قال سألت ابا الحسن ع
عن قول الله عز وجل وان امرأة خافت من بعلها نشوزا او اعراضا فقال اذا كان كذلك فهم
بطلاقها فقالت له امسكني وادع بعض ما عليك واحللك من يومي وليلتي حل له ذلك ولا جناح
عليهما ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال سألته عن قول الله عز وجل وان امرأة خافت
من بعلها نشوزا او اعراضا قال هذا يكون عند المرأة لا تعجبه فيريد طلاقها فتقول له امسكني
ولا تطلقني وادع لك ما على ظهرك واعطيك من مالي واحللك من يومي وليلتي فقد
طاب ذلك له ويمكن فهم ظاهر الآية على مضمون هذه الاخبار وخصوصا الخبر الاول المراد
وهو هذا الصلح ولكن المفسرون عمموا هذا الحكم في الطلاق وغيره وقالوا اي خافت المرأة
علمت او ظنت نشوز الرجل وترفعه واعراضه وانصرافه ببعض منافعها او هجرانها ونحوه
جاز لهما ان يصلحا بينهما صلحا بترك القسم والمهر ونحو ذلك وقد يؤيد العموم ما في رواية
زرارة قال سئل ابو جعفر ع [illegible] قال ومن تزوج امرأة فلها ما للمرأة من النفقة
والقسم ولكنه اذا تزوج امرأة فخافت منه نشوزا او خافت ان يتزوج عليها او يطلقها فصالحته
من حقها على شيء من نفقتها او قسمها فان ذلك جائز لا بأس به وكيف كان فاذا لم تفعل المرأة
الصلح بطيب من نفسها فليس له الا امساكها بمعروف او تسريحها باحسان ولم ار في كلام احد من
المفسرين المشهورة تفاسيرهم من فسر الآية بما يوجب الجائها الى الصلح باسقاط بعض حقوقها
الواجبة نعم توقف بعض المتأخرين في ذلك نظرا الى لفظة خافت في الآية فانها ظاهرة في
عدم وقوع ذلك وانما هو مجرد خوفها ولا حاجة الى ان يحمل الآية على ترك بعض الامور المتعارفة
المتداولة بين الزوجين من التلطف وحسن المعاشرة زائدة على الواجبات بان يتركه ويحمل
بحمل الشرع المراد اعراضها عنها وتوجها الى غيرها لما يجد فيها من المنفرات على ان ذلك غير لازم ايضا
فان الخوف لا يلزم ان يكون بمثل ذلك ويجوز ان يكون بغيره من الامارات وبالجملة الجاء المرأة
الى الصلح بترك حقوقها الواجبة حرام قطعا والخلاف فيه **والصلح خير** من الفرقة بعد حصول
الالفة او من النشوز والاعراض وسوء العشرة او خير من الخيور وهي جملة اعتراضية **واحضرت الانفس**

الشح

الشح وممن لم يعتبر تجانسها وكان الاولى تغليب في المصالح والثانية لتمهيد العذر في المماكسة
ومعنى احضارها الانفس الشح جعل حاضرا لها لا يغيب عنها ابدا ولا تنفك عنه وهي مطبوعة عليه
والغرض ان المرأة لا تكاد تسمح بقسمتها وما لها من الحقوق والرجل لا يكاد نفسه تسمح بان يمسكها اذا رغب
عنها واحب غيرها **وان تحسنوا** بالاقامة على نسائكم وان كرهتموهن واحببتم غيرهن وتصبروا على
ذلك مراعاة لحق الصحبة **وتتقوا** النشوز والاعراض ونقض حقوقهن **فان الله كان بما**
تعملون من الاحسان والتقوى **خبيرا** عليما وبالغرض فيه فيجازيكم عليه اقام كونه عالما
باعمالهم مقام اثابتهم اياهم عليها الذي هو في الحقيقة جواب الشرط اقامة السبب مقام المسبب

في النور

النوع الرابع من توابع النكاح وفيه آيات الاولى **قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم**
يغضوا من نظرهم واصل الغض النقص والفعل مجزوم وانه جواب شرط مقدر والتقدير قل
للمؤمنين غضوا من ابصاركم فانك ان تقل لهم يغضوا كذا قاله الطبرسي في البيان واحتمل ان
يكون مجزوما بتقدير اللام كالامر اي ليغضوا من ابصارهم واحتمل بعضهم ان يكون مجزوما على انه جواب
للامر المحذوف اي قل غضوا يغضوا وهو كما ترى مع انه حذف المقصود وابقاء غير المقصود المعهود
فيما بينهم وقد عرفت ان من للتبعيض والمراد غض البصر عما يحرم والاقتصار به على ما يحل له قال
وجوز الاخفش ان تكون من زائدة مزيدة ولا يذهب عليك ان مقتضى التبعيض غض البعض
دون بعض وليس هو المراد وانما المراد الغض عن بعض المبصرات كما دل عليه غض البصر عما يحرم
والاقتصار على ما يحل الا ان يكون المراد من غض البصر النقصان من النظر فلا يبصر الى ما يحرم
واحتمل بعضهم ان تكون من لابتداء الغاية ولا يبعد ترجيح كونها لبيان الجنس ويكون
المفاد كان غض البصر على العموم ويخرج ما استثني بالادلة المقتضية وتخصيص الخطاب بالمؤمنين
مع ان الكفار مشاركوهم في استحقاق العذاب على الترك التشريف او انه نزل فقدان معرفة
التكليف منزلة فقدان التكليف **ويحفظوا فروجهم** نقل في البيان عن ابن زيد ان كل موضع
في القرآن ذكر فيه حفظ الفروج فهو عن الزنا الا في هذا الموضع فان المراد به الستر لا ينظر اليها
احد ورواه علي بن ابراهيم في تفسيره عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال كل آية في القرآن في ذكر
الفروج فهي من الزنا الا هذه الآية فانها من النظر فلا يحل للرجل ان ينظر الى فرج اخيه ولا يحل
للمرأة ان تنظر الى فرج اختها وعلى هذا فقد يستدل بالآية على انه لا يجب على الرجل الا حفظ
عورته وعلى تحريم ابدائها على غيره سوى ما استثني في موضع اخر من الزوجة والمملوكة او الشهادة

او الملاج او نحو ذلك فان مقتضى الامر بحفظ ابداء العورة واظهارها فقط والاصل عدم وجوب ما زاد
عليه فدل هذا على عدم وجوب سترها عن الزوج على الرجال وان تبدى لهن ليس بعورة وانه يحرم على
النساء رؤيته بمقتضى الامر بغض ابصارهن وهذا لانه واضح على انه يحرم الرجل ليس الا
الزوج فاثبات ما زاد عليه يحتاج الى دليل واضح يرفع حكم الاصل وليس للزوج الا المخرجين
ذلك ازكى لهم انفع لدينهم ودنياهم واطهر لما فيه من البعد عن الريبة ان الله خبير بما
يصنعون لا يخفى عليه اجالة ابصارهم واستعمال سائر حواسهم وتحريك جوارحهم وما يقصدون
بها فليكونوا على حذر منه في كل حركة وسكون روى الكليني عن سعد الاسكاف عن ابي جعفر ع قال
استقبل شاب من الانصار امراة بالمدينة وكان النساء يتقنعن خلف آذانهن فنظر اليها
وهي مقبلة فلما جازت نظر اليها ودخل في زقاق قد سماه فجعل ينظر خلفها واعترض وجهه عظم
في الحائط او زجاجة فشق وجهه فلما مضت المراة نظر فاذا الدماء تسيل على صدره وثوبه فقال
والله لآتين رسول الله ص ولاخبرنه قال فاتاه فلما رآه رسول الله ص قال له ما هذا فاخبره فهبط
جبرئيل بهذه الآية قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك ازكى لهم الآية
الثانية وقل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن فلا ينظرن الى ما لا يحل لهن النظر اليه ولا
يخفى انه كالمجمل اذ لا يعلم ما يحل وما لا يحل ويمكن حمله على المنع من النظر الى الاجانب رأسا ويؤيده
حديث ابن ام مكتوم عن ام سلمة قالت كنت عند النبي ص وعنده ميمونة فاقبل ابن ام مكتوم وذلك
بعد ان امرنا بالحجاب فقال ص احتجبا فقلنا يا رسول الله اليس اعمى فقال ص افعمياوان انتما الا
نقله بعض اصحابنا والذي رواه الكليني عن احمد بن ابي عبد الله قال استاذن ابن ام مكتوم على النبي ص
وعنده عائشة وحفصة فقال لهما قوما فادخلا البيت فقالتا انه اعمى فقال ان لم يركما فانكما
ترانه ونقل العلامة في التذكرة عن بعض علمائنا جواز النظر الى وجه الرجل وكفيه لان الرجل في
حق المراة كالمراة في حق الرجل قال وهو قول اكثر الشافعية واستدل برواية ام سلمة السابقة وفي
دلالتها على ذلك نظر بل الظاهر منها العدم مطلقا ثم قال وقال بعضهم انما تنظر الى ما يبدو منه عند
المهنة دون غيره اذ لا حاجة اليه وقال بعضهم انما تنظر الى جميع بدنه الا ما بين السرة والركبة
وليس كنظر الرجل الى المراة لان بدنها عورة في نفسه ولذلك يجب ستره في الصلوة ولانهما استويا
لامر الرجل بالاحتجاب كالنساء انتهى ولا يخفى ما فيه ويحفظن فروجهن بالستر وعدم الابداء
على ما سلف او عن الزنا ولعل تقديم غض البصر على حفظ الفرج لما ان النظر بريد الفجور والبلوى

في النور

فرانى

فيه اشد واكثر اذ لا يكاد يقدر على الاحتراس منه ولا يبدين زينتهن اي مواضعها الا ما
ظهر منها وبعد الاستثناء يبقى الباطن فيجب عدم ابدائه للاجانب قال في ق والزينة
ما تزينت به المراة من حلي او كحل او خضاب فما كان ظاهرا منها كالخاتم والفتخة والكحل
والخضاب فلا باس بابدائه للاجانب ثم قال وذكر الزينة دون مواقعها للمبالغة في
الامر بالتصون والتستر لان هذه الزين واقعة على مواضع من الجسد لا يحل النظر اليها
لغير المذكورين في الآية وهي الذراع والساق والعضد والعنق والراس والصدر والاذن
فنهى عن ابداء الزين نفسها ليعلم ان النظر اذا لم يحل اليها لملابستها تلك المواقع بدليل
ان النظر اليها غير ملابسة لها لا مقال في حله كان النظر الى المواقع انفسها متمكنا في الحظر
ثابت القدم في الحرمة شاهدا على ان النساء حقهن ان يحتطن في سترها ويتقين الله في
الكشف عنها ثم قال بعد اسطر فان قلت ما المراد بموقع الزينة ذلك العضو كله ام المقدار
الذي تلابسه الزينة منه قلت الصحيح ان العضو كله كما فسرت مواقع الزينة الخفية وكذلك
مواقع الزينة الظاهرة الوجه موقع الكحل في عينيه والخضاب بالوسمة في حاجبيه وشاربيه
والحمرة في خديه والكف والقدم موقعا الخاتم والفتخة والخضاب بالحناء وانما يسوغ في هذه
المواضع لان سترها فيه حرج فان المراة لا تجد بدا من مزاولة الاشياء بيديها ومن الحاجة
الى كشف وجهها خصوصا في الشهادة والمحاكمة والنكاح وتضطر الى المشي في الطرقات وظهور
قدميها وخاصة الفقيرات منهن وهذا معنى الا ما ظهر منها اي الا ما جرت العادة والجبلة على ظهوره
والاصل فيه الظهور قلت مع قطع النظر عن تصحيح الضمير في قوله وشاربيه وحاجبيه لا يخفى
ما ذكره تقريب الى الاستثناء ما ذكره من المواضع فان استثناء الوجه بكونه موقع الكحل لا
يخفى ما فيه مع ان موقع الكحل العين فقط لا الوجه بتمامه الا ان يريد ان موقع العين والخضاب
بالوسمة الحاجب والحمرة الخدان ومجموع الثلثة تمام الوجه لكن يبقى في الكلام في ان المراد
بالزينة ما ذكره واحتمال ارادة الثياب قائم كما ذكره بعضهم وكون هذه المواضع مما يضطر
اليها في بعض الاحوال لا يوجب استثناءها من المواضع المحرمة اختيارا فان مع الضرورة
يجوز ابداء الباطنة ايضا مع ان اعتبار العادة نظرا فانها ان اريد بها ما كانت في زمن الرسول
ص فغير معلومة وان اريد بها ما كانت الآن بالنسبة الى الفقيرات فهي اوسع مما ذكره لانهم قد
يبدون الزينة بل الصدر والساقين فتامل واعتبار العادة الجبلية غير معلوم انحصارها

نسوخ

فيما ذكره بل الظاهر الزيادة عليه والحق ان كلا منها لا يخلو من اجمال والروايات ايضا مختلفة ولا يبعد استثناء
الكفين والعينين والحاجبين كما اقتضته صحيحة الفضيل بن يسار قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الذراعين
من المرأة هما من الزينة التي قال الله عز وجل ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن قال نعم
وما دون الخمار من الزينة وما دون السوارين فان ما وراء الخمار ظاهر في العينين والحاجبين
جبين فقط وما دون السوارين ظاهر في الكف وفي موثقة زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله تعالى
الا ما ظهر منها قال الزينة الظاهرة الكحل والخاتم اما استثناء الوجه بتمامه وان اختاره
اكثر اصحابنا فلا اعلم ما يدل عليه والرواية الواردة فيه ضعيفة مرسلة فلا يصار اليها في
استثناء ذلك بعد ما تقدم وقد نقل العلامة في التذكرة عن الشيخ جواز النظر الى وجه الاجنبية
وكفيها على كراهية اذا لم يخف الفتنة لقوله تعالى ولا يبدين زينتهن الا ما ظهر منها قال وهو مفسر
بالوجه والكفين ونقله عن اكثر الشافعية ونقل عن بعضهم قولا آخر بالتحريم لاتفاق المسلمين
على منع النساء من ان يخرجن سافرات ولو حل النظر لنزلن منزلة المرد ولان النظر اليهن
مظنة الفتنة وهي محل الشهوة فاللائق بمحاسن الشرع حسم الباب والاعراض عن تفاصيل
الاحوال كالخلوة بالاجنبية ثم قوى هذا القول والشيخ في التبيان بعد ان نقل الاقوال في تفسير
الزينة قال واجمعوا على ان الوجه والكفين ليس بعورة لجواز اظهارهما في الصلوة ثم قال والاولى
قول ابن مسعود وهو كون المراد بالزينة الظاهرة الثياب وهذا يشعر بتوقفه في استثناء الوجه
والكفين في النظر وبما ذكرنا يظهر ما في كلام ق من النظر حيث قال والمستثنى هو الوجه والكفان
لانهما ليست بعورة والاظهر ان هذا في الصلوة لا في النظر فان كل بدن الحرة عورة لا يحل لغير
الزوج والمحرم النظر الى شيء منها الا للضرورة كالمعالجة وتحمل الشهادة ووجه النظر عدم ما
يوجب تقييد الآية بحال الصلوة مع اطلاقها فان قيل الموجب للتقييد هو كونه مع الجمع
بين كون بدن الحرة كله عورة وبين جواز كشف الوجه والكفين في الصلوة قلنا جواز كشفه في
الصلوة لا يوجب تقييد الاطلاق بالصلوة هنا بل يؤيد جواز النظر فان العورة يجب سترها
في الصلوة وليس هو من العورة فيجوز النظر اليه ومن هنا لم يتعرض صاحب ق لهذا التقييد
والحق ان المقام في غاية الاشكال والاحتياط غير خفي على من تصلح وليضربن بخمرهن على جيوبهن هذا م
جمع خمار على جيوبهن ليحصل بذلك ستر الصدور والنحور منهن على ما قيل ان جيوبهن كانت الصدور والنحور منهن
واسعة تبدو منها نحورهن وصدورهن وما حواليها وكن يسدلن الخمر من ورائهن فتبقى مكشوفة

فامرن

فامرن ان يسدلنها من قدامهن حتى تغطيها ويجوز ان يراد بالجيوب الصدور تسمية بما يليها
ويلابسها منه قولهم ناصح الجيب ونحوه وقيل انهن امرن بذلك ليسترن شعورهن وقرطهن واعناقهن
عن الاجانب ولا يبدين زينتهن يعني الزينة الباطنة التي لا يجوز كشفها في الصلوة كذا في ق ولعل
تكرير النهي عن الابداء لبيان من يحل له الابداء ومن لا يحل له الا لبعولتهن فانهم المقصودون
بالزينة ولهم ان ينظروا الى جميع بدنهن او آبائهن او آباء بعولتهن او ابنائهن او ابناء بعولتهن
او اخوانهن او بني اخوانهن او بني اخواتهن المراد الآباء وان علوا والابناء وان سفلوا
وكل اعم من ان يكون من الطرفين او احدهما والظاهر ان هؤلاء مستثنون نسبا ورضاعا
للصدق الشرعي ولكونهم محارم بحرمة النكاح بينهم قال في ق ولم يذكر الاعمام والاخوال
لئلا يصفها العم عند ابنه والخال كذلك نقله عن الشعبي ثم قال ومعناه ان سائر القرابات
يشترك الاب والابن في المحرمية الا العم والخال وابناؤهما فاذا رآها الاب فربما وصفها لابنه
وليس بمحرم فيداني تصوره لها بالوصف نظره اليها وهذه ايضا من الدلالات البليغة على وجوب
الاحتياط عليهن في التستر انتهى كلامه وهو جيد وحيث ان المراد من الزينة مواضعها فلا
يبعد ان يستفاد من الآية جواز النظر الى مواضعها فقط فلا يتعدى الى غيرها خصوصا
المواضع الخفية في اكثر الحالات والقريبة من العورة وهذا اولى مما قيل ان المستثنى لغير البعولة
جميع البدن الا العورة فتامل فيه وفي ق ان الزينة الخفية كالسوار والخلخال والدملج و
القلادة والاكليل والوشاح للرأس والقرط للاذن وقد ذكر ان المراد بالزينة مواقعها مبالغة
على ما عرفت ثم قال وانما تسومح في الزينة الخفية اولئك المذكورون لما كانوا مختصين به
من الحاجة المضطرة الى مداخلتهم ومخالطتهم ولقلة توقع الفتنة من جهاتهم ولما في الطباع
من النفرة عن مماسة القرائب وهو تحتاج المرأة الى صحبتهم في الاسفار للنزول والركوب وغير ذلك
فظاهر هذا الكلام اختصاص جواز النظر لهؤلاء بمواقع الزينة الخفية دون ما عداها واصرح
منه كلام ق او نسائهن يعني النساء المؤمنات دون الكافرات وان كن ذميات ومقتضى
ذلك عدم جواز تجرد المسلمة بين نساء اهل الذمة ولا تبدي للكافرة الا ما تبدي للاجانب ونقل
العلامة في التذكرة قولا عن الشيخ وهو احد قولي الشافعية لقوله تعالى او نسائهن وليست
الذميات من نسائنا ثم قال والاقوى عندي جواز نظر المسلمة الى المسلمة وقد يرجح القول الاول
لاقتضاء الاضافة ذلك فتامل او ما ملكت ايمانهن وفي ق الظاهر انه عني بنسائهن وما ملكت

ايمانهن من في صحبتهن وخدمتهن من الحرائر والاماء والنساء كلهن سواء في حل نظر بعضهن الى بعض
وقيل ما ملكت ايمانهن هم الذكور والاناث جميعا وعن عائشة انها اباحت النظر اليها لعبدها
حتى انها كانت تمتشط والعبد ينظر اليها وعن سعيد بن المسيب مثله ثم رجع وقال لا تغرنكم
اية النور فان المراد بها الاماء وهذا هو الصحيح لان عبد المراة بمنزلة الاجنبي منها خصيا كان او
فحلا وتوضيحه ان تحريم تزويج العبد لمولاته عارض غير مؤبد لمن عنده اربع نسوة لا يجوز
له التزويج بغيرهن فلما لم يكن هذه الحرمة مؤبدة كان العبد بمنزلة ساير الاجانب قلت وهذا
هو المشهور بين اصحابنا وروى في كتابه عن احدهم عم ان المراد ما ملكت ايمانهن الاماء دون العبيد
الذكران نعم في بعض اخبارنا ما يدل على جواز نظر العبد الى مولاته لكنها محمولة على التقية او على
صغار المملوك او كبير وهرم بحيث لم يبق فيه شهوة فان قيل اذا اريد بما ملكت ايمانهن الاماء
يلزم التكرار ضرورة ان الاماء من النساء قلنا المراد من النساء الحرائر فلا تكرار **او التابعين غير**
اولي الاربة اى الحاجة الى النساء **من الرجال** الذين يتبعونكم ليصيبوا من طعامكم الموالي عليهم
او الذين بهم عنة ولا حاجة لهم الى النساء لعجزهم او الشيوخ الذين انتهت شيوخيتهم الى الهرم
ولا شهوة لهم ويؤيده الاول ما رواه زرارة في الصحيح قال سالت ابا جعفر عم عن قول الله عز وجل
او التابعين غير اولي الاربة من الرجال الى اخر الاية قال الاحمق الذي لا ياتي النساء وروى عبد الرحمن
عن ابي عبد الله عم قال سالته عن اولي الاربة من الرجال قال الاحمق المولى عليه الذي لا ياتي النساء وروى العامة
عن زينب بنت ام سلمة ان النبي صم دخل عليها وعندها مخنث فاقبل على اخي ام سلمة وقال يا عبد الله
ان فتح الله عليكم الطائف ادلك على بنت غيلان فانها تقبل باربع وتدبر بثمان عن عكن بطنها
فقال صم لا يدخلن عليكم هذا فاباح النبي صم دخول المخنث عليهن حيث ظن انه من غير اولي
الاربة فلما علم انه يعرف احوال النساء واوصافهن علم انه من اولي الاربة فحجبه وقريب من هذا الحديث
ما رواه الكليني في الكافي ومقتضى الاية جواز نظرهم الى مواضع الزينة الباطنة اذ هم داخلون في
استثنى لجواز النظر اليه ذلك كما يقتضيه سياق الاية وعلى هذا فلا يصح ما في الكشاف انهم شيوخ
صلحاء اذا كانوا معهن غضوا ابصارهم لان الكلام فيمن يجوز له الكشف ويجوز له النظر اليهن كما
يقتضيه السياق وانتصاب غير على الحالية ويجوز جرها على الوصفية وقرئ بالوجهين فتامل
حتمل في ف ان يكون نصبا على الاستثناء وفيه تامل **او الطفل** وضع الواحد موضع الجمع بناء على
ان المراد الجنس الذي لا ينافي الجمع وينبه عليه قوله **الذين لم يظهروا على عورات النساء** اى لم يطلعوا على

التي

التي اذا اطلع عليها اى لا يعرفون ما العورة ولا يميزون بينها وبين غيرها واما من ظهر على فلان اذا قوى
عليه وظهر على القران اخذه واطاقه اى اذا لم يبلغوا اوان القدرة على الوطي كذا في ف ولعل المراد
بان القدرة البلوغ الى حد المراهقة فلو كان مراهقا لم يجز له النظر الى محل الزينة كغيره اذ هو في
حكم البالغ فيبطل ما ذهب اليه بعض الشافعية من جواز النظر ما لم يبلغ نظرا الى ثبوت الحل فلا
يرفع الا بسبب ظاهر وهو البلوغ **ولا يضربن بارجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن** لتقعقع
خلخالها فيعلم انها ذات خلخال فان ذلك يورث ميلا في الرجال وتحريكا في شهواتهم وقد
كانت المراة تضرب برجلها لتتقعقع خلخالها فيعلم انها ذات خلخال وقيل كانت تضرب باحدى
رجليها الاخرى ليعلم انها ذات خلخالين قال واذا نهين عن اظهار صوت الحلي بعد ما نهين
عن اظهار الحلي علم بذلك ان النهي عن اظهار مواضع الحلي ابلغ وابلغ وبالجملة يستفاد منه ان كل ما
يجر الى الفتنة يجب الاحتراز عنه فان الرجل الذي يغلب عليه الشهوة اذا سمع صوت الحلي الى بصير
ذلك داعيا الى مشاهدتهن ومنه يعلم وجوب اخفاء صوتهن اذا لم يؤمن الفتنة اما على تقدير
الامن من الفتنة ففي وجوب اخفاء الصوت خلاف فقيل انه ليس بعورة لان نساء النبي كن
يروين الاخبار للرجال وقيل انه عورة والاحتياط غير خفي ومقتضى النهي عن الضرب بارجلهن
من غير تقييد بقصد الزينة اولا تحريمه كذلك ايضا **وتوبوا الى الله ايها المؤمنون** اذ لا يكاد يخلو
احدكم عن تفريط سيما في الكف عن الشهوات والنظر المحرم **لعلكم تفلحون** اى تفوزون بثواب
الجنة او بسعادة الدارين قال في ف اذ اوامره ونواهيه في كل باب لا يكاد العبد الضعيف
يقدر على مراعاتها وان ضبط نفسه واجتهد ولا يخلو من تقصير يقع منه فلذلك وصى المؤمنين
بالتوبة والاستغفار وبتاميل الفلاح اذا تابوا واستغفروا قال وعن ابن عباس توبوا مما
كنتم تفعلونه في الجاهلية لعلكم تسعدون في الدنيا والاخرة ثم قال فان قلت قد صحت التوبة
بالاسلام والاسلام يجب ما قبله فما معنى هذه التوبة قلت اراد بها ما يقوله العلماء ان من
اذنب ذنبا ثم تاب عنه يلزمه كلما تذكره ان يجدد عنه التوبة لانه يلزمه ان يستمر على عزمه
وندمه الى ان يلقى ربه انتهى ولعله يريد بتجديد التوبة كلما ذكر تجديد العزم على تركه في
الاوقات المستقبلة بمعنى انه لا يخطر بباله عزم فعله في شيء من الاوقات فان العزم على
فعل القبيح ولو بعد سنين يسقطه او حرام قطعا كما قالوه لا معنى التوبة حقيقة ويمكن ان
يكون المراد بالتوبة هنا الانقطاع الى الله تعالى ويؤيده ما روي عنه صم انه قال يا ايها الناس

فان ذلك يورث ميلا في الرجال وتحريكا في شهواتهم

التوبة

العزم على ترك

نودوا الى ربكم فانى انوب الى الله وكل يوم مائة مرة اورده مسلم فى الصحيح كذا فى البيان الثالثة يا ايها
الذين امنوا ليستاذنكم الذين ملكت ايمانكم فى البيان معناه مروا عبيدكم واماءكم ان يستاذنوا
عليكم اذا ارادوا الدخول الى مواضع خلواتكم عن ابن عباس وقيل اراد العبيد خاصة وهو المروى
عن ابى جعفر وابى عبد الله قلت على هذا لا حاجة فى النساء الى الاستيذان كما دلت عليه الرواية
وهو ما رواه زرارة عن ابى عبد الله فى قول الله عز وجل الذين ملكت ايمانكم قال هى خاصة فى
الرجال دون النساء قلت فالنساء يستاذن فى هذه الثلث ساعات قال لا ولكن يدخلن و
يخرجن الحديث وفى صحيح الفضيل بن يسار عن ابى عبد الله فى قول الله عز وجل يا ايها الذين امنوا
ليستاذنكم الذين ملكت ايمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلث مرات قيل من هم فقال هم المملوكون
من الرجال والنساء والصبيان الذين لم يبلغوا يستاذنون عليكم عند هذه الثلث العورات
الحديث وهو دال على استيذان النساء ايضا ويترجح لموافقته ظاهر الآية من العموم بالنسبة اليهما
معا وعدم اختصاصها بالعبيد وح فيكون اطلاق الذين مع كونه للمذكر على المجموع باعتبار
التغليب فانه باب واسع وربما اثبت بعضهم الاستيذان للنساء لا بطريق الاولوية لانهن
فى حفظ العورات دخلا من الرجال ثم ان ظاهر الذين ملكت ايمانكم يشمل البالغين والصغار
فالامر للبالغين على الحقيقة والصغار على وجه البيان والتاديب كما يؤمرون بالصلوة لسبع و
تكليفنا لنا مافيه من المصلحة لنا ولهم بعد البلوغ وقد ينقل عن ابن عباس بان المراد الصغار
وليس للكبار ان ينظروا الى ما لكتهم الا الى ما يجوز للحر ان ينظر اليه والذين لم يبلغوا الحلم منكم
والصبيان الذين لم يبلغوا من الاحرار عبر عن البلوغ بالاحتلام لانه اقوى دلائله سواء
كانوا لمحارم او اجانب لكن بشرط التمييز كما قاله فى البيان فان من لا تمييز له لا شعور له لاستيذان
لعدم حصول ما هو المقصود من الاستيذان فيه ثلث مرات فى مجموع ساعات الليل والنهار
من قبل صلوة الفجر لانه وقت القيام من المضجع وطرح ما ينام فيه من الثياب ولبس ثياب اليقظة
ومحله النصب على انه بدل من ثلث مرات او الرفع على انه خبر مبتدأ محذوف اى هى من قبل صلوة الفجر
وحين تضعون ثيابكم اى ثياب اليقظة للقيلولة من الظهيرة بيان للحين ومن بعد
صلوة العشاء لانه وقت التجرد عن اللباس والالتحاف باللحاف ولانه وقت خلوة الرجل بالمرأة
والمراد تمام الليل ثلث عورات لكم انه قرئ بالنصب كما هو قراءة اهل الكوفة الا حفصا فعلى انه
بدل من ثلث مرات وصح الابدال مع كون ثلث مرات زمانا وثلث عورات ليس كذلك لانه بتقدير

اوقات ثلث عورات فحذف المضاف واعرب المضاف اليه باعرابه وان قرئ بالرفع كما هو قراءة
الباقين فعلى انه خبر مبتدأ محذوف اى هذه ثلث عورات او مبتدأ خبره ما بعده سمى كل واحد من
هذه الاحوال عورة لان الناس يختل تسترهم فيها والعورة الخلل ومنها الاعور المختل العين
وفى البيان سمى سبحانه هذه الاوقات عورات لان الانسان يضع فيها ثيابه فتبدو عورته
قال السدى كان اناس من الصحابة ان يواقعوا نساءهم فى هذه الساعات ليغتسلوا ثم
يخرجوا الى الصلوة فامرهم الله تعالى ان يامروا الغلمان والمماليك ان يستاذنوا فى هذه الساعات
الثلث واطلاق الاستيذان يقتضى عدم تعيين عبارة فيه فيتأتى بكل ما يحصل به وفى بعض
الاخبار انه بالسلام وهو على الاستحباب ثم ان ظاهر الامر الوجوب ولا نزاع فيه بالنسبة الى
البالغ اما الاطفال فقيل بالوجوب عليهم ايضا ونقل الشيخ فى التبيان عن الجبائى ثم قال وقال
قوم فى ذلك دلالة على انه يجوز ان يؤمر الصبى الذى يعقل لانه امره بالاستيذان وقال
اخرون ذلك امر للاباء ان يأخذوا الاولاد بذلك ويمكن ان يكون الامر فى الاطفال للارشاد
وتعلم المعاشرة فتامل وبالجملة ثبوت الوجوب على الاطفال هنا مخالف لقواعد التكليف
الا ان يقال المخاطب بهذا الخطاب المميز على ما عرفت فيمكن توجيه الامر اليه لفهمه وفيما
فيه ليس عليكم ايها المؤمنون بالدخول عليهم ولا عليهم جناح بعدهن بعد هذه الاوقات
الثلث فى ترك الاستيذان فيجوز الدخول بغير استيذان وفى صحيح الفضيل بن يسار عن ابى
عبد الله فى قول الله عز وجل ليستاذنكم الذين ملكت ايمانكم الاية قال هم المملوكون من الرجال
والنساء والصبيان الذين لم يبلغوا يستاذنون عليكم عند هذه الثلث العورات ويدخل
مملوككم وغلمانكم من بعد هذه الثلث عورات بغير اذن ان شاؤوا انتهى هذا والاطلاق
كانه مقيد بما اذا لم يعلم الداخل ان المدخول عليه منكشف العورة او على حال يقرب منها والا لم يجز
ايضا كما فى غيرها ولعل تركه لظهوره ثم انه تعالى بين العذر فى ترك الاستيذان بعدهن بقوله
طوافون عليكم خبر مبتدأ محذوف والجملة استيناف مبينة للعذر الموجب للترخيص فى ترك
الاستيذان بعدهن يعنى انكم وبهم حاجة الى المخالطة والمداخلة يطوفون عليكم للخدمة
وتطوفون عليهم للاستخدام فمن حيث يكثر دخولهم وخروجهم وترددهم فلو جزم الامر
بالاستيذان فى كل وقت لادى الى الحرج وفى هذا ايماء لان الجناح بمعنى الحرج ولنفيهم عن
الفريقين معا فى ترك الاستيذان وذلك لشرع المخالطة والمداخلة الموجب لذلك قال

في ق اذا رفعت ثلث عورات كان ليس عليكم في محل الرفع على الوصف والمعنى هن ثلث عورات
مخصوصة بالاستيذان قلت وقد اشرنا انه يجوز ان يكون مبتدا خبره ما بعده فيكون في محل الرفع
على الخبرية ايضا ثم قال واذا نصبت لم يكن له محل وكان كلاما مقررا للامر بالاستيذان في تلك
الاحوال قلت اراد بكونه مقررا انه مؤكد لذلك فيمنع العطف بينهما لكمال الاتصال بعضكم على بعض
منكم طائف على بعض او يطوف بعضكم على بعض وحذف الخبر او الفعل لان الطوافون يدل عليه
كذا في ق كذلك مثل ذلك التبيين الذي بينه لكم في هذه الاية يبين الله لكم الايات اي
الدلالات على الاحكام والله عليم بما يصلحكم من الامور حكيم فيما يشرع لكم من الاحكام قال ق
وليس في هذه ما ينافي اية الاستيذان فتنسخها لانه في الصبيان والمماليك المدخول عليه وتلك
في الاحرار البالغين اراد باية الاستيذان لا تنفث وجوب الاستيذان في كل وقت وهذه الاية تدل
على وجوبه في هذه الاوقات الثلثة والحق انه توهم النسخ هنا بعيد فلذا قال انما يكون مع التنافي كما
ذكره ولا تنافي بينهما الرابعة واذا بلغ الاطفال اي من الاحرار دون المماليك فانه حكمهم سلف
منكم الحلم وبلوغ الحلم يراد به زمان يمكن فيه الاحتلام وقد تقدم حده من الزمان وذلك
ببلوغ الرجل خمس عشرة سنة والانثى تسعا وقيل غير ذلك على ما سلف فليستاذنوا في جميع
الاوقات كما يستاذن الاطلاق كما استاذن الذين من قبلهم الذين بلغوا من قبلهم واحتمل في
ق ان يكون المراد الذين ذكروا من قبلهم في قوله يا ايها الذين امنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم
حتى تستانسوا وتسلموا على اهلها الاية والمعنى ان الاطفال مأذون لهم في الدخول بغير اذن
الا في العورات الثلث فاذا اعتاد الاطفال ذلك ثم خرجوا عن حد الطفولية بان يحتلموا
او يبلغوا السن التي يحكم عليهم فيها بالبلوغ وجب ان يفطموا عن تلك العادة ويحملوا على ان
يستاذنوا في جميع الاوقات كما في الرجال الكبار الذين لم يعتادوا الدخول عليكم الا باذن وفي
مجمع محمد بن قيس عن ابي جعفر ع قال ليستاذنكم الذين ملكت ايمانكم الاية الى ان قال ومن بلغ
الحلم منكم فلا يلج على امه ولا على اخته ولا على ابنته ولا على سوى ذلك الا باذن ولا ياذن لاحد
حتى يسلم فان السلام طاعة الرحمن ونحوها من الاخبار كاشف في ق وهذا عندهم كالشريعة
المنسوخة وعن ابن عباس اية لا يؤمن بها اكثر الناس اية الاذن واني لامر جاريتي ان تستاذن
علي وسال رجل استاذن على اختي قال نعم وان كانت في حجرك تمونها وتلا هذه الاية وعن ابن
مسعود عليكم ان تستاذنوا على ابائكم وامهاتكم واخواتكم وفي اخبارنا قريب من ذلك

ايضا

ايضا قال ق واستدل به من اوجب استيذان العبد البالغ على سيدته ولعل وجه الدلالة عموم اللفظ ثم
قال وجوابه ان المراد بهم المعهودون الذين جعلوا قسيما للمماليك فلا يندرجون فيهم وحاصله
ان المراد بهم الاحرار المقابلون للاية السابقة في المماليك ويؤيده ما في رواية جراح عن الصادق ع
قال ليستاذن عليك خادمك اذا بلغ الحلم في ثلث عورات اذا دخل في شيء منهن ولو
كان بيته في بيتك الحديث لظهور ان المراد بالخادم المملوك كذلك يبين الله لكم اياته
والله عليم حكيم كرره تاكيدا ومبالغة في الامر بالاستيذان الخامسة والقواعد من النساء
وهن العجائز التي قعدن عن الحيض والحمل جمع قاعد لا قاعدة وذلك لشيئين احدهما ان
ذلك كالطالق والحائض وما اشبههما من الصفات المختصة بالمونث فلم يحتج به الى علامة
التانيث فاذا اردت الجلوس قلت قاعدة لانها تشارك الرجال في ذلك فاحتج الى التمييز
والثاني انه ذلك على معنى النسب اي ذات قعود كما يقال تامر ولابن ودارع اي ذو تمر ولبن ودرع
لا يراد به تثبيت الفعل اللاتي لا يرجون نكاحا لا يطمعن فيه لكبرهن فليس عليهن
جناح حرج واثم ان يضعن ثيابهن الثياب الظاهرة كالملحفة والجلباب الذي
فوق الخمار وقرأ ابن عباس ان يضعن جلابيبهن والجملة خبر المبتدأ وصح دخول الفاء
في الخبر لتضمن المبتدأ معنى الشرط فان اللام فيه بمعنى الموصول غير متبرجات بزينة غير
قاصدات بوضع ثيابهن اظهار زينتهن التي امر الله باخفائها في قوله ولا يبدين زينتهن
بل بمجرد التخفيف عن انفسهن من قولهم سفينة بارج لا غطاء عليها والتبرج سعة العين
يرى بياضها محيطا بسوادها كله لا يغيب منه شيء الا انه خص بكشف المراة زينتها
ومحاسنها للرجال وقال الشيخ في ق التبرج اظهار المراة من محاسنها ما يجب عليها ستره
وان يستعففن عن وضع الجلباب خير لهن من الوضع لانه ابعد من التهمة لما فيه
من زيادة التحفظ في الستر وذلك انهن في الجملة مظنة شهوة وفتنة وفي ق انما ذكر
الجائز عقيبه بالمستحب بعثا منه على اختيار افضل الطاعات واحسنها كقوله وان تعفوا
اقرب للتقوى هذا ومقتضى ما ذكر ان القواعد يباح لهن وضع الثياب الظاهرة و
يحرم اظهار مواضع الزينة الخفية ولا يخفى ان هذا لا يختص بالقواعد فان مقتضى ما
سبق اعني قوله ولا يبدين زينتهن الا ما ظهر منها جواز اظهار الزينة الظاهرة للمومنات

قاعدات وشابات والذي يظهر من الآية ان للقواعد احكاما من النساء تختص بها ولا تشاركهن فيها
وقال الشيخ في ذلك وانما ذكر القواعد من النساء لان الشابة يلزمها في الستر اكثر مما يلزم العجوز
ومع ذلك فلا يجوز ان تبدي عورة لغير محرم كالساق والشعر والذراع انتهى ومن هنا تزول
الاشكال في اجمال الآية السابقة باعتبار ما يستثنى منها وحمل بعضهم هذه الآية على ان القاعدات
من النساء مستثنيات من الحكم السابق الذي هو وجوب التستر وتحريم كشف الزينة الباطنة
ومواضعها المتقدمة فلا يحرم عليهن كشف مواضع الزينة الباطنة المحرم على غيرها وكون قوله
انه لا تتبرج بزينة اي لا تقصد اظهارها وفيه نظر والاقدام عليه مشكل فان مثله يتوقف
على دليل واضح بعد ورود الامر بالستر على الوجه السابق مع انه يمكن ان يكون الفرق بين
العجوز والشابة ان العجوز يباح لها وضع الثياب الظاهرة وابداء وجهها وكفيها بل
قدميها ولا كذلك الشابة وينبه عليه ما في الاخبار المعتبرة الاسناد كصحيح محمد بن مسلم عن ابي
جعفر عليه السلام قال في قول الله تعالى والقواعد من النساء اللاتي لا يرجون نكاحا ما الذي يصلح لهن
ان يضعن من ثيابهن قال الجلباب وحسنة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قرأ ان يضعن
ثيابهن قال الخمار والجلباب قلت بين يدي من كان فقال بين يدي من كان غير متبرجة بزينة
الحديث وحسنة محمد بن ابي حمزة عن ابي عبد الله عليه السلام قال القواعد من النساء ليس عليهن جناح
ان يضعن ثيابهن قال تضع الجلباب وحده وفي حسنة حريز عنه عليه السلام انه قرأ ان يضعن
من ثيابهن قال الخمار والجلباب اذا كانت المرأة مسنة فان وضع الخمار صريح في جواز
كشف الوجه ونحوه مما هو قريب منه لا مطلقا وفي هذا ابطال لما حمله ذلك البعض بقي الكلام
في شيء وهو انه تعالى جعل ذلك مباحا لمن لا يرجى منهن النكاح وذلك الحد غير معلوم فان
الرجال والنساء تتفاوت فيه تفاوتا كثيرا باعتبار ازدياد الشهوة وكثرة الشبق ويمكن
الرجوع في ذلك الى السن الياس المعلوم بالاخبار والله سميع لاقوالكم عليم بما في قلوبكم
السادسة نساؤكم حرث لكم مواضع حرث لكم تحرثون الولد واللفظ على حذف المضاف اذ
فيه المضاف اليه مقامه والكلام على المجاز حيث شبههن بالمحارث تشبيها لما يلقى في ارحامهن
من النطف التي منها النسل بالبذور فأتوا حرثكم انى شئتم اي فأتوهن كما تأتون اراضيكم
التي تريدون حرثها من اين شئتم وفي اي زمان اردتم لانه ظرف مكان اذا كانت بمعنى حيث

في البقرة

اواني او ظرف زمان اذا كانت بمعنى متى فهو منصوب على الظرفية والعامل فيه فأتوا وشئتم جملة فعلية
في موضع الجر باضافة انى اليها او بمعنى كيف شئتم وحينئذ فيكون في محل النصب على المصدر اي
فأتوا حرثكم اي نوع شئتم ولا على النسل والمشهور انها نزلت ردا على اليهود كانوا يقولون من جامع
امرأته من دبرها في قبلها كان ولده احول فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وآله فنزلت وقيل انكرت
اليهود اتيان المرأة قائمة وباركة فرد عليهم وانزل الاباحة مطلقا واستدل بها على جواز اتيان
المرأة في دبرها نظرا الى ان قوله انى شئتم معناه من اين شئتم كقوله انى لك هذا اي من اين
فيدل على تعدد الاماكن فيلزم ان يكون المأتي متعددا وبه قال كثير من اصحابنا ومن الجمهور
فيما بينهم ويدل عليه من الاخبار ما رواه صفوان بن يحيى في الصحيح قلت للرضا عليه السلام رجل من مواليك
امرني ان اسألك عن مسألة قال ما هي قلت الرجل يأتي امرأته في دبرها قال ذلك له
الحديث وما رواه عبد الله بن ابي يعفور في الصحيح قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي المرأة
في دبرها قال لا بأس وبحرمها وخالف في ذلك جميع الفقهاء الامامية وتابعهم على ذلك بعض
اصحابنا مستدلين على التحريم بان الحرث لا يكون الا حيث يحصل النسل فيجب ان يكون الوطي
حيث يكون النسل لا غير وليس هو الا القبل ويدل عليه من الاخبار ما رواه سدير قال سمعت
ابا عبد الله عليه السلام يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله محاش النساء على امتي حرام والجواب اما الاستدلال
بالآية فلان الحرث اسم للمرأة لا للموضع المعين فيجوز اتيان المرأة في اي مكان شئتم انه اجرى
الزرع ومن ثم جاز الاتيان في غير القبل والدبر كالتفخيذ ونحوه ثم بعد تسليم ان المعنى فأتوا حرثكم
كيف شئتم ومناسبة الحرث للاتيان في محله وهو القبل لحصول الولد لا دلالة لها على قولهم
اذ ليس فيها منع الوطي في غير محل الحرث ولا المنع من غير الزراعة على انه لو صرح بالاتيان في القبل
لما دل على منع غيره الا بمفهوم ضعيف لا حجة فيه عند المحققين ولقد قال مالك ما ادركت احدا
اقتدي به في ديني يشك ان وطي المرأة في دبرها حلال ثم قرأ نساؤكم حرث لكم الآية واما عن
الرواية فبضعيف السند لا تعارض ما اوردناه من الاخبار وحملها على التقية ممكن فان ذلك
مذهب اكثر العامة وقدموا لانفسكم ما يدخر لكم الثواب وهو الاعمال الصالحة التي امرتم
بها ورغبتم فيها وقيل هو طلب الولد فان في اقتناء الولد الصالح تقديما عظيما روي عنه صلى الله عليه وآله انه
قال اذا مات ابن آدم انقطع عمله الا عن ثلاث ولد صالح يستغفر له وصدقة جارية وعلم
ينتفع به بعد موته وقيل هو التسمية عند الجماع وقيل الدعاء عنده وهما مرويان عن النبي صلى الله عليه وآله

قال اذا اراد احدكم ان ياتي اهله فليقل بسم الله اللهم جنبني الشيطان وجنب الشيطان ما
رزقتنا فان قدر بينهما ولد لم يضره الشيطان وقيل هو التزوج ليحصل الولد ومنهم من حمل على
اختيار العفيفة الكريمة الاصل الولود كما وردت به الاخبار وقيل هو تقديم الافراط جمع فرط
وهو الولد الذي يتقدم الانسان قبل بلوغه لقوله من قدم ثلثة من الولد لم يبلغوا الحنث لم
تمسه النار الا تحلة القسم فقيل يا رسول الله واثنان قال واثنان والاستفادة هذا من الامر
بعيدة مع انه غير اختياري للانسان حتى يومر به فيكتفي بها كما هو خلاف الظاهر فان الامر بالتقديم
واتقوا الله اي عقابه بترك مجاوزة الحد فيما بين لكم من الاحكام **واعلموا انكم ملاقوه** ملاقوا
جزاءه يعني ثوابه ان اطعتموه وعقابه ان عصيتموه وانما اضافه اليه تعالى ضرب من المجاز
والحث على العمل بالواجب الذي عرفوه والتحذير من مخالفة ما نهوا عنه لان اللقاء بمعنى
الرؤية كما يذهب اليه اهل التشبيه **وبشر المؤمنين** الكاملين في الايمان الذين العاملين الصالحات
بالمدح والتعظيم بفعل الطاعات وترك المعاصي والمبشر به محذوف لمعلوميته والمراد بالجنة
او بالثواب لانهما المستحقان مع حصول التقوى **السابعة والوالدات يرضعن اولادهن**
خبر في معنى الامر كقوله يتربصن والمعنى ليرضعن وفي جعل الخبر بمعنى الانشاء مبالغة زائدة لما فيه
من حث المامور وحمله على الفعل حتى كانه سارع في الامتثال واستحق الاخبار عنه كما قالوه وهي
مسلك من البلاغة لطيف وفي ... عند تفسير قوله الزاني لا ينكح الا زانية قرئ بالجزم على النهي وا
لمرفوع فيه معنى النهي ولكن ابلغ واكد كما ان رحمك الله ويرحمك ابلغ من ليرحمك هذا كلامه وهذا
امر عندنا امر استحباب اذ لا يجب عليهن ارضاعهم نعم هو واجب على الاب الا ان يكون
الولد بحيث لا يشرب الا لبن امه او كان بحيث لا يوجد مرضعة غيرها او كان الوالد عاجزا عن تحصيل
غيرها الا عسرة وعدم قدرته على الاجرة فانه يجب على الام في الاولين بالاجرة وفي الثالث لكونه
ممن يجب نفقته عليهن لكن اذا كانت قادرة ولم يكن للولد مال قيل ويحتمل ان يكون المعنى ان الارضاع
في هذه المدة للام بمعنى انه حقها ويجب على الاب تمكينها منه ولا يجوز له اخذه منها وارضاع غيرها
فيكون ح اخبارا عن حق للام الواجب على الاب فلا يحتاج الى ارتكاب الخروج عن الظاهر من حمل
الخبر على الامر قلت هذا المعنى يرجع الى الامر ايضا فان التعبير بالفعل عن ذلك صريح في غاية
انه في هذه الصورة يكون الامر ظاهرا في الندب والاستحباب بخلاف الاولى قال في ...
وهذا امر استحباب لا امر ايجاب والمعنى انهن احق برضاعهن من غيرهن هذا كلامه وهو صريح

فيما قلناه

ضاع

فيما قلناه وبالجملة حمل الخبار هنا على ظاهره لا يستقيم بوجه كما صرح به ومقتضى ما ذكرناه ان الام
حقها فلا يجوز ايثار الغير به في حال من الاحوال واذا لم تختر ارضاعه لم تجبر عليه ولو طلبت الاجرة على
رضاعه وجب على الاب دفعها اليها لقوله فان ارضعن لكم فآتوهن اجورهن وهو دليل ايجاب
الارضاع عليها فان الواجب لا يستحق بفعله الاجرة لكن ذلك على تقدير عدم وجود متبرع او
رضاعها غيرها بالاقل فلو حصل احد الامرين جاز اخذ الولد من الام ودفعه الى المتبرع وهذا هو
المشهور بين اصحابنا وهو قول الشافعي وظ الشيخ في المبسوط ان للام اذا طلبت اجرة على رضاعه
وكانت في حباله بيده غير مطلقة منه طلاقا لا رجعة فيه فانها لا تستحق اجرا ولا ينعقد بينها
وبين زوجها عقد اجارة لان منافعها في كل وقت مستحقة للزوج في عقد النكاح فيما يرجع الى
احكام الوطي وتوابعه واذا ملك جميع المنافع لم تنعقد الاجارة واليه ذهب الحنفية وفيه نظر
فانا لا نسلم تملك الزوج منافعها وتملكه وجوه الاستمتاع لا يقتضي تملكه الاسترضاع وعموم الآية
والوالدات عام في المطلقات وغيرهن وما قيل ان المراد الوالدات المطلقات لان الكلام فيهن
فبعيد اذ العبرة بعموم اللفظ وادراج حكم عام في محل خاص في القرآن كثير **حولين كاملين**
تقييدهما بالكمال وان كانت التثنية تاتي على استيفاء العدد للتوكيد كقوله عشرة كاملة ولما فيه
من الاشعار بعدم التسامح في الاطلاق **لمن اراد ان يتم الرضاعة** متعلق بالحكم السابق
اي هذا الحكم وهو ارضاع حولين كاملين لمن اراد اتمام الارضاع ويحتمل تعلقه بيرضعن فان
الوالد هو الذي يرضع الولد له وينسب اليه لا الام وفيها اشارة الى انه يجوز النقصان عنه على
الاطلاق من غير تقييد ولكن اصحابنا قيدوا النقصان بشهر او شهرين وربما ذكر بعضهم ثلثة
اشهر ولعل هذا التحديد اجماعي منهم بمعنى انهم يحكمون على انه لا يجوز نقصان زمن الارضاع
عن احد وعشرين شهرا وفي الروايات دلالة على ذلك ايضا وفيها ايضا ان الناقص عن ذلك جور
على الصبي ونقل في مجمع عن قتادة والربيع ان الله فرض على الوالدات ان يرضعن اولادهن
حولين ثم انزل الرخصة بعد ذلك فقال لمن اراد ان يتم الرضاعة وليس فيما دون ذلك حد
محدود وانما هو على مقدار صلاح الصبي وما يعيش به قوله يعني يحتمل ان يكون تنزيلهما
استفيد من كلامهما في الرخصة لا انه كلام عن اعتقاد وح فلا ينافي ما ذهب اليه اصحابنا من
ان نهاية النقصان ثلثة لا اكثر كما تقدم هذا والحكم بكون منتهى الرضاع حولين وان كان ظاهرا
من الآية الا ان الاصحاب جوزوا الزيادة عليهما ايضا بمقدار شهر او شهرين خاصة وح فتفصيل

لا يتولد وينبغي تمام ذلك انشاء الله تعالى ومقتضى الاية ان الحولين حق لكل ولد سواء ولد لستة اشهر
او اكثر ان اراد الولي اتمام الرضاعة ونقل في مجمع البيان عن بعضهم ان ذلك مخصوص بمن ولد لستة اشهر
قال وان ولد لسبعة اشهر فثلثة وعشرون شهرا وان ولد لتسعة فاحد وعشرون يطلب بذلك
تكملة ثلثين شهرا في الحمل والفصال كما دل عليه قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا قال وعلى هذا يدل
ما رواه اصحابنا في هذا الباب لانهم رووا ان ما نقص عن احد وعشرين شهرا فهو جور على الصبي
انتهى وفي دلالة ما رواه اصحابنا عليه نظر فان بعضهم يذهب الى ان اكثر مدة الحمل سنة وقد ادعى
المرتضى عليه اجماع الامامية ومقتضى ما ذكر ان يكون رضاعه ثمانية عشر شهرا وهو خارج باجماعهم
وبما روي ان النقص عن احد وعشرين شهرا جور على الصبي فكانه محمولة على اقل ما يمكن في الحمل
والفصال على ما بين في محله **وعلى المولود له** اي يولد له وهو الوالد فان الولد يولد له وينسب اليه
وتغيير العبارة للاشارة الى المعنى المقتضي لوجوب الارضاع ومؤن المرضع عليه **رزقهن و
كسوتهن** في مجمع البيان المراد رزق الام وكسوتها ما دامت في الرضاع اللازم وذلك في المطلقة عن
الثوري والضحاك واكثر المفسرين قال ولم يرد به نفقة الزوجات لان في ايجابها بالارضاع ونفقة
الزوجة لا تجب بسبب الارضاع وانما تجب بسبب الزوجية ثم قال وقال بعضهم اراد به نفقة
الزوجات انتهى ولا يذهب عليك ان مع النسخ يؤيد ما ذهب اليه الشيخ من عدم وجوب اجرة للام اذا كانت
في حباله الا ان اجمال الامر يمنع من التعلق بها على ذلك **بالمعروف** قيد في الرزق والكسوة اي على قدر
اليسار والفقر حسب ما يكون معروفا في العرف والشرع مثل لمثلها وفي مجمع البيان قوله **لا تكلف
نفس الا وسعها** طاقتها الا ما يسهل عليها فان فيه حرجا وضيقا وقد قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا
يريد بكم العسر وعلى القول بحمله على الاجرة الحاصلة بالارضاع كما هو المشهور يكون فيه اشارة
الى ان لها اجرة مثلها لا انقص ولا ازيد كذا قيل والحكم بوجوب الاجرة على الاب مخصوص عندنا بما
اذا كان الولد ممن يجب نفقته على الوالد بان يكون فقيرا وابوه غنيا فلو كان الولد غنيا كانت الاجرة في
ماله دون مال ابيه ولو كان فقيرا كالاب فعلى الام لانه ممن يجب نفقته عليها هذا اذا كانت قادرة على ما
زاد على الارضاع والا ففي بيت المال على ما انفقته الا دلالة خارج **لا تضار والدة بولدها ولا
مولود له بولده** تفصيل وبيان لما تقدمه اي لا يكلف كل منهما الاخر ما ليس في وسعه ولا يضاره بسبب
الولد وانما قال لا تضار والفعل من واحد لانه لما كان معناه المبالغة كان بمنزلة ان يكون الفعل
من اثنين والمعنى ان الوالدة لا تضار زوجها بسبب ولدها بان تعنف به وتطلب منه ما ليس بعدل

والمعروف

والمعروف من الرزق والكسوة وان تشغل قلبه في شان الولد وان تقول له بعد ما الفها الولد خذ
ولدك مني او اطلب له ظئرا او تترك رضاع الولد فيحصل للولد مرض او يدق للاجنبية او لم تفعل
ما وجب عليها بعد اخذ الاجرة بحيث يحصل الضرر للولد فيتضرر الوالد بسببه ولا يضار
المولود له ايضا امراته بان يمنعها شيئا مما وجب عليه من الرزق والكسوة او ياخذه منها وهي
تريد ارضاعه فتتضرر بمفارقة الولد او يكرهها عليه اذا لم ترده فتتضرر بالاكراه والذي
رواه الكليني في الحسن عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل لا تضار والدة بولدها ولا مولود
له بولده قال كانت المراة ترفع يدها الى زوجها اذا اراد مجامعتها فتقول لا ادعك اني اخاف
ان احمل على ولدي ويقول الرجل لا اجامعك اني اخاف ان تعلقي فاقتل ولدي فنهى الله عز وجل
ان تضار المراة الرجل وان يضار الرجل المراة الحديث ولعل نهي الرجل عن اضرارها على هذا
مقيد بما اذا مضت اربعة اشهر فصاعدا لعدم جواز ترك الوطي فيصح النهي اما قبله
فيجوز فلا يكون منهيا عنه الا ان يحمل النهي على الكراهة ومقتضى الرواية ان اضرار الولد بترك
الوطي منهي عنه كما ان اتفق اضرار الولد المرتضع به بسبب حصول الحمل بل ربما قيل ان مطلق
الجماع حال الارضاع يضر المرتضع حملت الام اولا والفعل المذكور يحتمل بناؤه للفاعل والمفعول
وما ذكرناه على التقدير الاول هو الظاهر من الرواية ومنه يعلم حال الثاني بادنى نظر ولو قصرت
الاية على ظاهر الرواية سهل الخطب ولكن الاولى حملها على الجميع كما اختاره في مجمع البيان لعدم التنافي بينهما
ووقف التعبير بولدها وبولده بعد النهي عن المضارة للاستعطاف لهما عليه وانه ليس باجنبي
منهما فمن حقهما ان تشفقا عليه وكذا الولد كما تشعر به الاضافة وهو يتم على الوجه السابق **وعلى
الوارث مثل ذلك** عطف على قوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن الخ وما بينهما تفسير
للمعروف معترض بين المعطوف والمعطوف عليه فكان المعنى وعلى وارث المولود له مثل ما
وجب عليه من الرزق والكسوة بمعنى ان المولود له اذا مات وجب على من يرثه ان يقوم مقامه
في ان يرزقها ويكسوها على الشريطة التي ذكرت من المعروف وتجنب الضرار ولكن الكلام في
الوارث الذي يجب عليه ذلك فان نفقة الولد لا تجب على غير الابوين وهو يقتضي عدم
وجوب اجرة الرضاع على غيرهما كما ذهب اليه اصحابنا وهو قول الشافعي فانهم يذهبون
الى ان النفقة لا تجب على غير الاصول والفروع والظاهر حمله على الصبي فانه وارث الاب وا
لمراد ان المرضعة ثابت في ماله اذا مات الاب بمعنى ان مؤنتها في ماله بعد موت ابيه فيدفعها

وبعد مضي الاربع

اليها الولي او الوصي او الحاكم او من ينوبه ويمكن حمل الوارث بعض الآباء لقوله ولعلها الوارث منا
والمعنى انه على الباقي غير الابوين مثل ذلك الرزق والكسوه والوجهان يوافقان ما يذهب اليه
الامامية من عدم النفقة على غير الاباء والاولاد وقيل المراد وارث الصبي الذي لو مات الصبي
ورثه وحكاه في الكشاف عن جماعة من العامة وضعفه ظاهر فان الوارث انما يقال حقيقة
على من ورث بالفعل والملاقة على من يصير فيما بعد وارثا مجاز فقبل موت الصبي وتخليفه لا
لا في غاية البعد ويمكن حمله على وارث الاب مطلقا ويكون فيه اشارة الى وجوبها على الورثة
في مال الميت كما في ق وقد روى في اخبارنا انه على الوارث كائنا من كان النفقة قال وهذا
يوافق الظاهر وبه قال قتاده واحمد بن اسحق قلت يمكن المصير اليه نظرا الى ظاهر
الاية والاخبار ويكون هذا مستثنى من المواضع التي لا يجب فيها النفقة على غير الابوين ويمكن حمل الاخبار
عليها اذا وقعت الاجارة قبل موت الاب ومات قبل ان يسلم الاجرة بتمامها فانه يجب على
الورثة دفع الباقي الى المرضعة ويكون فيها دلالة على عدم بطلان الاجارة بموت الموجر فتامل
فان ارادا اى الوالد والوالدة **فصالا** اى قطع الولد عن الرضاع وفطامه قبل الحولين **عن
تراض منهما وتشاور** صفة الفصال اى فصالا كائنا عن تراض منهما وتشاور بينهما قبل تمام
الحولين مشتمل على مصلحة الصبي وعدم اضراره والتشاور والمشاورة والمشورة استخراج الراي
من شرت العسل اذا استخرجته **فلا جناح عليهما** فلا اثم عليهما فيما فعلاه من الفصال قبل الحولين
وفيه توسعة بعد التحديد بالحولين واشتراط رضا الاب مما لا كلام فيه لانه ولي الطفل واما
الام فلانها احق بالتربية وهي اعرف بحال الصبي مع كثرة شفقتها عليه فناسب اعتبار
رضاها اذ لم يكن قصدها الا الاصلاح ولعل في اطلاق التشاور من غير تخصيص اشارة الى
انه لا ينبغي اخلاء ذلك من مشورة العارفين بحال الصبي زيادة عليهما وحمل الفصال على ما
قبل الحولين هو الظاهر من الاية ورواه الحلبي في الحسن عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان ارادا فصالا عن
تراض منهما قبل ذلك كان حسنا والفصال هو الفطام والمشار اليه بذلك هو الحولين المتقدم
ذكرهما ونقل في ق قولا عن ابن عباس بحمله على ما قبل الحولين بشهر او شهرين كما سلفت الاشارة اليه
ولا يخفى بعد هذا الحمل عن السياق **وان اردتم** خطاب للازواج **ان تسترضعوا اولادكم** ان
تطلبوا لهم مراضع غير امهاتهم اما لاباء هن عن الارضاع او لعلة بهن من انقطاع لبن او غيره وحذف
احد المفعولين للاستغناء عنه كما يقول استنجحت الحاجة ولا تذكر من استنجحته وهكذا الحكم في

كل منفولين

كل منفولين لم يكن لهما عليه الاولى **فلا جناح عليكم** في ذلك الاسترضاع **اذا سلمتم** الى المراضع
ما آتيتم اى ما اردتم ايتائه واعطائه لهن من الاجرة فان التعبير بالفعل عن الارادة كثير وما
ضمنتم والترغيب وجواب الشرط محذوف دل عليه ما قبله ويحتمل كونه من غير جنسه مثل فقد خرجتم من
عهدة الواجب او برات ذمتكم ونحو وليس التسليم شرطا في جواز الاسترضاع ولا في صحته
ولا يترتب على عدمه جناح وان وجب عليه الوفاء به نعم هو مترتب على الاولى ويجوز ان يكون للحث
والترغيب على ان يكون الشيء الذي يعطاه حاضرا عندها مسلما اليها لتكون طيبة النفس امنة
فتبذل غاية الجهد فيه ويعود ذلك صلاحا الى شان الطفل واحتياطا في امره **بالمعروف** متعلق
بسلمتم امروا ان يكونوا عند تسليم الاجرة الى المراضع مستبشري الوجوه ناطقين بالقول الجميل
مطيبين لانفس المراضع ما امكن حتى يؤمن من تفريطهن بقطع معاذيرهن ويعود فائدة
ذلك الى الصبي ايضا هذا وفي اطلاق نفي الجناح في استرضاع المراضع دلالة على ان للزوج ان
يسترضع الولد ويمنع الزوجة من الارضاع مطلقا لكنه عندنا مقيد بما اذا وجد متبرعا بارضاعه
ولم تتبرع الام به او بما اذا وجد من يرضعه باقل مما طلبت الام ولم ترض به فلو اتفق الامران لم
يكن للاب انتزاعه منها ولا استرضاع غيرها لما كان اولويتها كما اقتضته صحيحة الامام **واتقوا الله** يعني
معاصيه او عذابه في مجاوزة ما حد لكم من امر الاطفال والمراضع بل مطلق الواجبات والمحرمات
واعلموا ان الله بما تعملون بصير اى عالم لا يخفى عليه شيء منها وفيه تهديد وتخويف عن مخالفة
ما حده **الثانية ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء** التعريض ضد التصريح
وهو ايهام المقصود بما لم يوضع له حقيقة ولا مجازا وحاصله ان تضمن كلامك ما يصلح للدلالة على
المقصود وعلى غير المقصود الا ان اشعاره بجانب المقصود اتم وارجح كقول السائل المحتاج جئتك
لاسلم عليك ويريد به الاشارة الى طلب شيء منه واصله من العرض للشيء الذي هو جانبه وناحيته فكانه
كان المتكلم امال الكلام الى جانب يدل على الغرض ويسمى التلويح ايضا لانه يلوح منه ما يريد والفرق
بين التعريض والكناية ان التعريض ما عرفته والكناية الدلالة على الشيء بغير لفظه الموضوع له بل بلوازمه
كطويل النجاد لطول القامة وكثير الرماد للمضياف والخطبة بالضم والكسر اسم للحالة غير ان المضموم
خصت بالموعظة والمكسور بالذكر الذي يستدعي الى عقدة النكاح والمراد بالنساء المعتدات
مطلقا او خصوصا بالمعتدة للوفاة ومقتضاه عدم جواز التعريض بالخطبة للمعتدة من الطلاق
البائن وهو احد قولي الشافعي مستدلين عليه بان لصاحب العدة ان ينكحها فاشبهت الرجعية

والاصح عندهم الجواز لانقطاع سلطنة الزوج عنها وحصول البينونة وقد استظهره في آخر
تفسير هذه الآية وح فلا وجه لتخصيصها في الاول بالمعتدة بالوفاة الا ان يكون غرضه الاشعار
بالمجمع عليه فيما بينهم والمختلف فيه فان المعتدة عن الوفاة لا خلاف فيه عندهم وما ذكرناه اولى لظهور
كلامه في العموم واحتياج التخصيص الى مخصص واضح والاصل عدمه وكون الكلام قبله في المتوفي عنها
لا يستلزمه لان العبرة بعموم اللفظ ثم الواجب تخصيصها بغير ذات العدة الرجعية لانها في حكم
الزوجة اجماعا فلا يجوز لها التعريض من غير الزوج والتعريض في الخطبة انك جميلة ونافعة
وصالحة للتزويج ونحو ذلك من اوصافها او يذكر بعض اوصافه مثل انا محتاج الى التزويج
وعسى الله ان ييسر لي امراة صالحة او انا من قريش او اني راغب في النساء ونحو ذلك وروى في
الكشاف عن ابن المبارك عن عبد الرحمن بن سليمان عن خالته قالت دخل علي ابو جعفر محمد بن علي ع
وانا في عدتي فقال قد علمت قرابتي من رسول الله ص وحق جدي علي ع وقدمي في الاسلام فقالت
غفر الله لك اتخطبني في عدتي وانت يؤخذ عنك فقال او قد فعلت انما اخبرتك بقرابتي
من رسول الله ص وموضعي قد دخل رسول الله ص على ام سلمة وكانت عند ابن عمها ابي سلمة فتوفي عنها
فلم يزل يذكر لها منزلته من الله وهو متحامل على يده حتى اثر الحصير في يده فما كانت تلك خطبة
او اكننتم في انفسكم اي سترتم واضمرتم في قلوبكم من نكاحهن بعد مضي عدتهن ولم تذكروه بالسنتكم
لا معرضين ولا مصرحين **علم الله انكم ستذكرونهن** لا محالة ولا تصبرون على الكتمان والسكوت
عن النطق لرغبتكم فيهن وعدم صبركم لان شهوة النفس اذا حصلت في باب النكاح لم يكد
المرء يصبر عن النطق بما ينبئ عن ذلك وهذه الجملة كالعلة لرفع الجناح بالتعريض في الخطبة وفيه
نوع توبيخ **ولكن لا تواعدوهن سرا** استدراك عن محذوف دل عليه ستذكرونهن اي فاذكروهن
ولكن لا تواعدوهن سرا اي نكاحا عبر بالسر عنه كقول امرء القيس الا زعمت بسباسة اليوم انني
كبرت والا يحسن السر امثالي. ويحتمل ان يراد بالمواعدة سرا المواعدة بما يستهجن لان مسارتهن في
الغالب بما يستحيى من المجاهرة به **الا ان تقولوا قولا معروفا** وهو ان تعرضوا بالخطبة ولا تصرحوا
بها وقد تظافرت اخبارنا عن الائمة ع بان المراد بالقول المعروف التعريض بالخطبة ومنها ان
المواعدة سرا ان يقول لها موعدك بيت فلان وان منها ان يعزم عقدة النكاح وهو استثناء
استثناء من لا تواعدوهن اي لا تواعدوهن مواعدة قط الا مواعدة معروفة غير منكرة مشتملة
على تعريض لا تصريح او لا تواعدوهن الا بالقول المعروف وهو التعريض وعلى هذا فهو استثناء
في المستثنى

في المستثنى منه ولا يجوز ان يكون الاستثناء منقطعا من سرا لادائه الى قولك لا تواعدوهن
الا التعريض والتعريض غير مواعد به بل مذكور في الحال وفيه نظر فانه على تقدير انقطاع الا
ستثناء يكون مفاد الكلام انكم لا تواعدوهن مواعدة سر ولكن تعرضوا لهن بالقول
المعروف الذي لا يشتمل على التصريح بالخطبة ولا محذور فيه اذ لا يلزم كونه موعودا و
قريب من ذلك في ق ومقتضى كلامه جواز التعريض بالخطبة للمعتدة باينا وتحريم التصريح
بها وليس الحكم مقصورا على المعتدة من الوفاة كما اشرنا اليه **ولا تعزموا عقدة النكاح**
من عزم الامر وعزم عليه يتعدى ولا يتعدى وذكر العزم للمبالغة في النهي عن عقد النكاح في
العدة لان العزم على الفعل يتقدمه فاذا نهي عنه كان عن الفعل انهى والمراد لا تعزموا عقد
عقدة النكاح لان العزم على الفعل وعقدة النكاح الحالة الناشئة بسبب العقد بين الزوجين
فلا يتعلق بها الفعل وقيل معناه ولا تقطعوا عقدة النكاح فان اصل العزم القطع بدليل
لا صيام لمن لم يعزم الصيام من الليل كما في ف واعترض بان الاستناد بالحديث غير واضح
اذ يحتمل القصد والنية واجيب بان النية يعتبر فيها القطع ولا يكفي مجرد القصد كما قالوه
حتى يبلغ الكتاب اجله حتى ينتهي ما كتب وفرض من العدة فالكتاب بمعنى المكتوب اي
المفروض ويجوز ان يراد بالكتاب القران والمعنى حتى يبلغ فرض الكتاب اي ما فرض
من القران من العدة والاجل المضروب لها وهو بعيد **واعلموا ان الله يعلم ما في انفسكم**
من العزم على ما لا يجوز وغيره من الاسرار والضمائر **فاحذروه** ولا تعزموا على ما نهي عن
العزم عليه فانه يعاقبكم على ذلك وقد يستدل به على ترتب العقاب على العزم على الحرام
كما اختاره السيد المرتضى رح ويدل عليه غيره من الايات والاكثر على ان العزم على المعصية
لا يعاقب عليه ما لم تقع المعصية منه نعم يثاب بعزم الطاعة وهو من الطافه تعالى
على عباده وعلى هذا فالاية محمولة على المبالغة في عدم قربان المعصية ويمكن حمل كلامهم على
انه تعالى لا يعاقب بالعزم على المعصية عقابها ثم يثيب على الطاعة ثوابها فلا تنافي بين كلام
السيد وكلامهم فتامل **واعلموا ان الله غفور رحيم** فلا يعاجلكم بالعقوبة بمجرد العزم بل
يؤخر العقاب حتى تقع المنهي عنه بحلمه وعدم الفوت والعجز نفيه اي ابقاء المعل لا كنز
او المراد انه لا يعاجل بالعقوبة في جميع المعاصي بل يستقر المشقة كالتوبة وفي الاخبار دلالة
على ذلك ايضا **التاسعة الزاني لا ينكح الا زانية** اي الفاسق الخبيث الذي من شانه

الزنا والتحف لا يرغب في نكاح الصوالح من النساء اللاتي على خلاف صفته وانما يرغب في نكاح فاسقة خبيثة من شكلته فان المشاكلة علة الالفة والاجتماع والمخالفة علة النفرة والافتراق **او مشركة** الا انها تقرب منه في خبث الفعل **والزانية لا ينكحها الا زان** اي الفاسقة الخبيثة المسافحة لا يرغب في نكاحها الصلحاء من الرجال بل ينفرون ويتباعدون عنها وانما يرغب في نكاحها من هو مثلها في الفسق **او مشرك** لمكان الالفة وكان حق المقابلة ان يقال والزانية لا تنكح الا زانيا او مشركا لكن الاية وردت في بيان احوال الرجال في الرغبة فيهن على ما قيل انها نزلت في رجل من المسلمين استاذن النبي صلى الله عليه وآله ان يتزوج ام مهزول وهي امرأة كانت تسافح ولها راية على بابها تعرف بها او انها نزلت في فقراء المهاجرين حيث رغبوا في نكاح موسرات كانت في المدينة من بغايا المشركين فاستاذنوا رسول الله صلى الله عليه وآله فنزلت وقرن الزنا بالشرك في الموضعين تغليظا لامر الزنا وتقبيحا على فاعليه حيث انه عديل الشرك والكلام وان كانت ظاهرها الخبر فهي في معنى النهي اي لا تنكح الزانية ولا الزاني ويؤيده قوله **وحرم ذلك على المؤمنين** الممدوحين عندهم بالايمان لانه تشبه بالفساق والانخراط في سلكهم وحضور موضع التهمة والتسبب لسوء المقال بين الناس والطعن في النسب واحتمال ان تكون الاية خبرا محضا على معنى ان عادتهم جارية على ذلك وعلى المؤمن ان لا يدخل نفسه تحت هذه العادة ويتصون عنها وعلى هذا فلا يرد ان الزاني قد ينكح المؤمنة العفيفة والزانية قد ينكحها المؤمن العفيف ويمكن الجواب ايضا بان المراد ان الزاني في الغالب لا ينكح الا زانية وكذا الزانية في الغالب لا ينكحها الا الزاني فتامل وظاهر النكاح في الاية بمعنى العقد لا الوطي كما هو المتبادر من اطلاقه قال قدس سره وقيل المراد بالنكاح الوطي وليس بقول لامرين احدهما ان هذه الكلمة اينما وردت في القرآن لم ترد الا في معنى العقد والثاني فساد المعنى وادائه الى قولك الزاني لا يزني الا بزانية والزانية لا يزني بها الا زان قلت ويؤيد كونه بمعنى العقد ورود روايات صحيحة بان الاية المذكورة وردت في رجال ونساء كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله مشهورين بالزنا فنهى الله عز وجل عن اولئك الرجال والنساء والناس اليوم على تلك المنزلة فمن شهر بشيء من ذلك او اقيم عليه الحد فلا تزوجوه حتى تعرفوا توبته روى ذلك زرارة وابو الصباح الكناني عن الصادق عليه السلام ومحمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام وغيرهم ممن روى عنهما عليهما السلام ومقتضى ذلك عدم جواز نكاح المشهور بالزنا او المحدود

قبل

قبل التوبة دواما ومتعة وقد صرح الصدوق رحمه الله بان من تمتع بالزانية فهو زان لان الله تعالى قال الزاني لا ينكح الا زانية او مشركة الاية واليه ذهب ابن البراج ولكن المشهور بين الاصحاب الجواز على كراهة واحتج لهم العلامة بالاصل وبما رواه زرارة قال سال عمار وانا عنده عن الرجل يتزوج الفاجرة متعة قال لا باس به فان كان التزويج لاخر فليحصن بابه وعن علي بن يقطين قلت لابي الحسن عليه السلام نساء اهل المدينة قال فواسق قلت فاتزوج منهن قال نعم واجابوا عن الاية بان النكاح يراد به الوطي وفيه نظر اما الاصل فبعد الدليل لا وجه له والرواية غير واضحة الصحة ويمكن حملها على التزويج بالفاجرة بعد التوبة ولا كلام ورواية علي بن يقطين غير واضحة صريحة في كون الفسق بسبب الزنا وحمل النكاح في الاية على الوطي قد تقدم ما فيه والاحتياط يقتضي ما ذكرناه وقيل نكاح الزانية محرما في اول الاسلام ثم نسخ بقوله تعالى وانكحوا الايامى منكم لانها تتناول المسافحات وفيه نظر اذ لا تنافي بين العام والخاص ليحكم بكون العام ناسخا والمشهور في مثله التخصيص كما ثبت في محله **النوع الخامس** في اشياء تتعلق بنكاح النبي صلى الله عليه وآله وازواجه وفيه آيات الاولى **يا ايها النبي قل لازواجك ان كنتن تردن الحيوة الدنيا** السعة والتنعم فيها **وزينتها** وزخارفها **فتعالين امتعكن** اعطكن متعة الطلاق **واسرحكن سراحا جميلا** والسراح الجميل الذي من غير خصومة ولا مشاجرة بين الزوجين وقد تقدم حكم متعة الطلاق **وان كنتن تردن الله ورسوله** اي طاعة الله وطاعة رسوله **والدار الاخرة فان الله اعد للمحسنات منكن** العارفات المريدات للاحسان المطيعات له **اجرا عظيما** يستحقر دونه الدنيا وزينتها روى الواحدي باسناده عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال كان النبي صلى الله عليه وآله جالسا مع حفصة فتشاجرا فقال لها هل لك ان اجعل بيني وبينك رجلا فقالت نعم فارسل الى عمر فلما ان دخل عليهما قال لها تكلمي فقالت يا رسول الله تكلم ولا تقل الا حقا فرفع عمر يده فوجا وجهها ثم رفع يده فوجا وجهها فقال له رسول الله كف فقال عمر يا عدوة الله النبي لا يقول الا حقا والذي بعثه بالحق لولا مجلسه ما رفعت يدي حتى تموتي فقام النبي صلى الله عليه وآله فصعد الى غرفة فمكث فيها شهرا لا يقرب شيئا من نسائه يتغدى ويتعشى فيها فانزل الله هذه الايات وقيل ان ازواج النبي سالنه شيئا من عرض الدنيا وطلبن منه زيادة في النفقة وآذينه لغيرة بعضهن على بعض فالى رسول الله صلى الله عليه وآله منهن شهرا فنزلت آية التخيير بين مفارقته ولختيار

زينة الدنيا وبين اختياره والصبر على ضيق الفقر لئلا يكون مكرها لهن على الضر والفقر ومقتضى الآية
وجوب التخيير عليه ودلّ على هذا اصحابنا وللشافعية قول بأن التخيير لم يكن واجبا عليه وانما
كان مندوبا وفيه بعد وهذا التخيير ليس له حكم عند اصحابنا بل هو من خواصه صلى الله عليه وآله وفي
اخبارنا المعتبرة الاسناد المروية عن الصادقين عليهم السلام والخيار انما هو الشيء خصّ الله
رسوله به ونقل عن ابن الجنيد القول بوقوع الطلاق حيث قال اذا اراد الرجل ان يخيّر امرأته
اعتزلها شهرا وكانت على طهر من غير جماع في مثل الحال الذي لو اراد ان يطلقها طلقها ثم خيّرها فقال
لها قد خيّرتك وجعلت امرك اليك ويجب ان يكون ذلك بشهادة فان اختارت نفسها من غير
ان تتشاغل بحديث من قول او فعل كان يمكنها ان تقطعه صح اختيارها وان اختارت بعد فعلها
ذلك لم يكن اختيارها ماضيا وان اختارت وقت قوله لها ذلك وكانت مدخولا بها وكان
تخييره اياها من غير عوض اخذه منها كانت كالتطليقة الواحدة التي هو احق برجعتها في عدتها
وان كانت غير مدخول بها فهي تطليقة بائنة وان كان تخييره عن عوض اخذه فهي بائن وهي املك
بنفسها انتهى وظاهره انه حكم حكم الطلاق فيما يترتب عليه ونحوه قال ابن ابي عقيل وجماعة
من الاصحاب وهو بعيد ولعل حجتهم ما رواه زرارة عن الباقر عليه السلام قلت له رجل خيّر امرأته قال انما
الخيار لها ما داما في مجلسهما فاذا افترقا فلا خيار لها ونحوها من الاخبار واجاب الشيخ بحملها
على التقية لانها موافقة للعامة فانهم مجمعون على ان الحكم ثابت بالنسبة الى الكل ولعله ولو لم نحملها
على التقية لاحتجنا ان نطرح الاخبار التي تضمنت ان ذلك غير ثابت لكل احد وانه شيء يختص النبي صلى الله عليه وآله
ونحوه فلا يعمل بها على وجه ويمكن حملها على ما اذا طلقت بعد التخيير وبه يحصل الجمع بين الروايات
هذا وقد اختلف العامة فيما يقع به فقالت الحنفية اذا قال لها اختاري فقالت اخترت نفسي او
قال اختاري نفسك فقالت اخترت وقعت طلقة بائنة على ما قاله في ف وهو قول اصحابنا الذاهبين
الى ثبوت حكم التخيير الا ان ابن الجنيد قال انه ان كان عن عوض كان بائنا والا كان رجعيا كما سلف والخبر
الدال عليه وارد على الوجهين معا وقد عرفت حملها على التقية وقال مالك اذا اختارت نفسها وقعت
ثلث تطليقات قالوا وفي تعليق التسريح بارادتهن الدنيا وجعله قسيما لارادتهن الرسول
دلالة على ان المخيّرة اذا اختارت زوجها لم تطلق وادعى فيه اجماع فقهاء الامصار وكانه
لم يعتبر خلاف زيد بن ثابت حيث ذهب الى وقوع طلقة واحدة مع اختيارها زوجها ويحكى
عن الحسن ولعل دفعه انه لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وآله طلاق بعد اختيار الازواج له على ما روي ان عائشة اختارت

رسول الله

رسول الله صلى الله عليه وآله وكذا باقي نسائه ولم ينقل انه طلاق بوجه وبالجملة فهذه الاحكام غير معمول عليها عند
اكثر اصحابنا فلا حاجة الى استقصائها **الثانية لا يحل لك النساء من بعد** اي من بعد التسع
التي خيّرتهن فاخترن الله ورسوله قيل ان الله تعالى لما امر رسوله بالتخيير بين نسائه كما دلت
عليه الآية السابقة خيّرهن رسول الله صلى الله عليه وآله فاخترنه جميعا فشكر لهن الله فنزل النهي عن التزويج
عليهن والتبدل بهن مكافاة لحسن صنيعهن معه وقيل معناه لا يحل لك النساء من بعد
النساء اللواتي احللناهن لك في قولنا انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن
الى آخره وحاصله انه لا يحل لك النساء من بعد اللاتي نص على احلالهن من الاجناس الاربعة
واما غيرهن من الكتابيات والاماء بالنكاح ومن الاعرابيات ومن الواهبة فلا يحل لك التزويج
بهن وعلى هذا فليس في الآية تحريم غيرهن ولا المنع من طلاقهن وروى الكليني في الصحيح عن الحلبي
عن ابي عبد الله عليه السلام قلت قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد قال انما عنى به النساء اللاتي حرم
عليه في هذه الآية حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم واخواتكم الى آخر الآية ولو كان الامر كما يقولون
كان قد احل لكم ما لم يحل له ان احدكم يستبدل كلما اراد وليس الامر كما يقولون ان الله عز وجل
احل لنبيه صلى الله عليه وآله ما اراد من النساء الا ما حرم في هذه الآية التي في النساء ونحوها رواية ابي بصير عن ابي
عبد الله عليه السلام **ولا ان تبدل بهن من ازواج** اي تطلقهن وتنكح غيرهن **ولو اعجبك حسنهن**
اي النساء المستبدل بهن وهو حال من فاعل تبدل دون مفعوله وهو من ازواج فان من فيه
مزيدة لتأكيد الاستغراق لتوغله في التنكير وعدم ذكر ما يخصصه والتقدير مفروضا اعجابك بهن
ويمكن ان يكون جوابه محذوفا يدل عليه ما قبله وهو لا يحل وفائدته منع الرخصة التأكيد والمبالغة
وقد اختلف في بقاء حكم الآية ونسخه فقيل انها منسوخة بقوله ترجي من تشاء وتؤوي اليك من تشاء
الآية وقيل نسخت بالسنة عند من يجوز نسخ القرآن بالسنة وانه صح بطرقهم انه ابيح له ان يتزوج من شاء وعن
عائشة انها قالت ما فارق رسول الله صلى الله عليه وآله الدنيا حتى حلل له ما اراد من النساء وقيل ان التحريم باق
لم ينسخ وهو بعيد بسبب ما روي عن ائمتنا من كون المراد من النساء ما حرم في سورة النساء **الا**
ما ملكت يمينك استثناء منقطع يخالف حكمه ما تقدم للتصريح ان المراد من النساء الازواج **وكان**
الله على كل شيء رقيبا عالما حافظا فتحفظوا امركم ولا تتخطوا ما احل لكم **يا ايها النبي انا احللنا**
لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن مهورهن لان المهر اجر على البضع والايتاء قد يكون بالاداء
وقد يكون بالالتزام ويجوز ان يكون المراد من الايتاء معناه اللغوي وهو الدفع وتقييد الاحلال به لا الايتاء

معجلا لا لتوقف الحل عليه بل لإيثار الأفضل له فإن الأليق لمختار الرسول الأطيب الأزكى كما اختص بغيرها من
الخصائص وآثره عما سواها من الأثر وظاهر أن سوق المهر إليها عاجلا أفضل من أن يسميه ويؤجله
قال في ق وكان التعجيل ديدن السلف وسنتهم وما لا يعرف بينهم غيره وما ملكت يمينك
مما أفاء الله عليك من الغنائم والأنفال وكانت من الغنائم مارية القبطية أم ابنه إبراهيم
ومن الأنفال صفية وجويرية أعتقهما وتزوجهما والكلام في هذا القيد كما تقدم فإن المملوكة بملك حلال
إلا أنها أدل على الأفضل وذلك لأن الجارية إذا كانت سبية مالكها وخطيبة سيفه ورمحه ومما
غنمه الله من دار الحرب كان أحل وأطيب مما يشترى من شق الجلب قال في ق والسبي على
ضربين سبي طيبة وسبي خبثة فسبي الطيبة ما سبي من أهل الحرب وأما من كان له عهد فالمسبي
منهم سبي خبثة ويدل عليه قوله مما أفاء الله للاحتراز عن سبي الخبثة فإنه لا يصير مملوكا بإجماع
علماء الإسلام وإنما المراد أن ما ملكت من هذا الجنس ونحوه لأنه في شرح وبنات عمك وبنات
عماتك أي نساء قريش وبنات خالك وبنات خالاتك يعني نساء بني زهرة اللاتي هاجرن
معك إلى المدينة يحتمل أن يكون القيد قيدا في الحل فحينئذ خاص ويؤيده ما روي عن أم هانئ
بنت أبي طالب قالت خطبني رسول الله صلعم فاعتذرت إليه فعذرني ثم أنزل الله هذه الآية فلم أحل
له لأني لم أهاجر معه وفي البيان هذا إنما كان قبل تحليل غير المهاجرات ثم نسخ شرط الهجرة في
التحليل ويحتمل أن يكون القيد بيانا للأفضل فإن اللاتي هاجرن معه صلعم من قرابته غير المحارم أفضل
من غير المهاجرات معه لثبات قدمهن في الإسلام وزيادة المزية لهن على غيرهن وامرأة مؤمنة إن
وهبت نفسها للنبي نصب بفعل شرط ما قبله أي نحل امرأة مؤمنة أو عطف على ما تقدم ولا
ينافيه التقييد بأن التي للاستقبال فإن المعنى بالإحلال الإعلام بالحل أي أعلمناك حل امرأة تهب
لك نفسها ولا تطلب منك مهرا من النساء المؤمنات إن اتفق ذلك ومن ثم أوردها منكرة وقرئ
بفتح أن على التعليل بتقدير حذف اللام وأن يكون مصدرا حذف معه الزمان أي مدة هبتها إن
أراد النبي أن يستنكحها شرط للشرط الأول في استيجاب الحل فإن هبتها نفسها منه صلعم لا يوجب حلها إلا بإرادته
ورغبته فيها فإن القبول شرط في الهبة وإرادته صلعم ورغبته هي قبول الهبة وما به تتم ومقتضاه
أنه لا يجب مهر الواهبة قالوا وكون ذلك خاصة له ليس من حيث عدم المهر بل من حيث الانعقاد
بلفظ الهبة وفيه ضعف وظاهر الآية كون ذلك خاصة من حيث المجموع والعدول عن الخطاب
إلى الغيبة بتكرير لفظ النبي صلعم ثم الرجوع إلى الخطاب بقوله خالصة لك من دون المؤمنين للإيذان بأنه

فيما

فيما غيرك للإيذان بأنه مما خص به لشرف نبوته وتقريرا لاستحقاقه الكرامة لأجلها واستدل بها الشافعي
على أن النكاح لا ينعقد بلفظ الهبة لأن اللفظ تابع للمعنى وقد خص عليه الصلوة والسلام بالمعنى
فيختص باللفظ وعلى هذا أصحابنا وقد تظاهرت أخبارهم عن أئمة الهدى به وأجاز الحنفية
وقوعها بلفظ الهبة نظرا إلى أن الأمة والرسول سواء في الأحكام إلا فيما خصه الدليل ولا دليل
وموضع الضعف مكان والدليل ظاهر الآية واختصاص المعنى به يوجب اختصاص اللفظ
هذا وقد اختلف في أنه هل كان عند النبي صلعم امرأة وهبت نفسها له أم لا فعن ابن عباس لم
يكن عند رسول الله صلعم امرأة كذلك وقيل كانت ميمونة بنت الحارث بلا مهر وقد وهبت
نفسها له وقيل هي زينب بنت خزيمة أم المساكين امرأة من الأنصار وقيل هي أم شريك بنت
جابر وقيل خولة بنت حكيم ويؤيد هذا القول ما رواه الكليني بإسناده عن أبي بصير وغيره
في تسمية نساء النبي صلعم اللاتي قال وما تقدم عن شرح نسوة وكان له سواهن التي وهبت
نفسها للنبي صلعم وانتصاب خالصة على أنه مصدر مؤكد أي خلص لك إحلال ما أحللنا لك خالصة
بمعنى خلوصا ويجوز على الحال من الضمير في وهبت وصفة مصدر محذوف أي هبة خالصة وقد
اختلف في كون الخالص من الأربع أو الأخيرة واستدل في ق على الأول بوجودها في إثر إحلال
الأربع كما يدل عليه قوله قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم وما ملكت أيمانهم والمعنى أن
الله قد علم ما يجب فرضه على المؤمنين في الأزواج والإماء وعلى أي حد وصفة يجب فرض عليهم
كشرائط العقد ووجوب المهر بالوطء ونحوه والحصر بعدد محصور يوفضه وعلم المصلحة في اختصاص
رسول الله صلعم بما اختصه به ففعل لكيلا يكون عليك حرج متعلق بخالصة والمعنى أنا خصصناك
بالتنزيه واختيار ما هو أولى وأفضل في دينك وفي دنياك حيث أحللنا لك أجناس المنكوحات
وزدنا لك الواهبة نفسها لئلا تزع على الفرق بينك وبين المؤمنين في ذلك ولا يتوجه عليك
أنه على تقدير كون الخالص للأربع يكون المقصود في الأول معتبرا في التحليل وقد ذكرنا ما يتعلق
بذلك وكان الله غفورا لذنوب عباده تفضلا أو مع التوبة رحيما بهم أو بك في رفع
الحرج عنك الرابعة ترجي من تشاء منهن أي النساء وهي بالهمز يعني تؤخرها وتترك
مضاجعتها وقرأ حمزة والكسائي وحفص ترجي بالياء والمعنى واحد وتؤوي إليك من تشاء
وتضم إليك من تشاء منهن وتضاجعها وهو استدراك لعدم وجوب القسم عليه بين نسائه
كما يجب ذلك علينا فيكون من خواصه صلعم ولا ينافيه قسمه بينهن حتى أنه كان يطاف به عليهن

وهو مريض ويقول هذه قسمتي فيما املك وانت اعلم بما لا املك يعني قلبه ص لان ذلك كان تكرما منه
بالنسبة اليهن لا وجوبا عليه وهذا هو المشهور بين اصحابنا ويحتمل ان يكون المعنى تترك التزوج
ممن شئت من نساء امتك وتتزوج من شئت منهن ويؤيد هذا المعنى ما في مجمع البيان عن
ابي عبد الله ع قلت ارايت قوله ترجي من تشاء منهن وتؤوي اليك من تشاء فقال من اوى
فقد نكح ومن ارجاه فلم ينكح الحديث ويحتمل ان يكون المعنى تطلق من تشاء من النساء و
تمسك من تشاء وعلى الاخيرين تكون ناسخة لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد كما هو على بعض
الوجوه كما اشرنا اليه سابقا **ومن ابتغيت ممن عزلت** يمكن ان يكون العزل بمعنى الطلاق
ويمكن ان يكون بمعنى ترك القسمة ان المعزولات لك ان تؤويهن بعد ان تبتغيهن **فلا جناح
عليك** في اي شيء فعلت انا رضينا ان تؤوي اليك امراة ممن عزلت وتضمها اليك فلا اثم
عليك في ابتغائها اباح الله لك ترك القسم في النساء حتى تؤخر من شئت حتى تنوبها وتطاء مقسم
من تشاء في غير وقت نوبتها ولك ان تعتزل عن من تشاء ولك ان ترد المعزولة ان شاء فتفضل الله تعالى
بذلك على جميع الخلق **ذلك ادنى ان تقر اعينهن ولا يحزن ويرضين بما آتيتهن كلهن**
ذلك التفويض الى مشيتك اقرب الى قرة اعينهن وقلة حزنهن ورضاهن جميعا لانه اذا سوى
بينهن في الارجاء والعزل والابتغاء وارتفع التفاضل ولم يكن لاحديهن مما تريد ومما لا
تريد الا مثل ما للاخرى وعلمن ان هذا التفويض من عند الله وحاصل بفرضه اطمانت نفوسهن
وذهب التنافس والتغاير بينهن وحصل الرضا وقرت العيون وسلت القلوب او ان
ذلك اشارة الى رد المعزولات اليك فانهن اذا علمن ذلك علمن انهن غير مطلقات
درجوا ان ترجعهن اليك فقد روي انه ارجا منهن سودة وجويرية وصفية وميمونة وام حبيبة
فكان يقسم لهن ما شاء كما شاء **والله يعلم ما في قلوبكم** من الرضا والسخط والميل الى بعض النساء
دون بعض **وكان الله عليما** بمصالح عباده **حليما** في ترك معاجلتهم بالعقوبة فهو حقيق بان
يتقى ويخشى منه **الخامسة وإذ تقول للذي أنعم الله عليه** بالاسلام الذي هو اجل النعم واعظمها
وانعمت عليه باعتاقك اياه بعد ان ملكته بالاسر وبحبك له حتى جعلته بمنزلة الابن
فلا يعرفه الناس الا بابنه كما قيل فهو يتقلب في نعمة الله ونعمة رسوله وهو زيد بن حارثة فان
النبي ص بعد ان اكرمه على الوجه السابق خطب له زينب بنت جحش الاسدي وكانت امها اميمة
بنت عبد المطلب عمة رسول الله ص وعندها انها يخطبها لنفسه ص فلما علمت انه الخطيب لزيد ابت

وكرهت

وكرهت ذلك لعلو نسبها فنزلت آية وما كان لمؤمن ولا مؤمنة الاية فقالا رضينا يا رسول الله
فانكحها اياه وساق عنه المهر وقد كانت نفس النبي ص متجافية عنها فلذا لم يرغب في نكاحها وزوجها
من زيد فكان شان الحجاب وقربها منه ص ثم ان رسول الله ص اتى منزل زيد بعد ما انكحها
زيدا لامر عرض له فابصرها فوقعت في نفسه فقال سبحان الله مقلب القلوب وسمعت زينب
بالتسبيح فذكرتها لزيد ففطن والقى الله في نفسه كراهة صحبتها والرغبة عنها فقال لرسول الله ص
اني اريد ان افارق صاحبتي فقال ما لك ارابك منها شيء فقال لا والله ما رايت منها الا خيرا
ولكنها تتعظم علي لشرفها وتؤذيني **امسك عليك زوجك واتق الله** مثل قوله ص وهذا
يقتضي مشاجرة جرت بينهما حتى وعظه الرسول ص وقال له امسكها واتق الله في مفارقتها
ومضارتها **وتخفي في نفسك ما الله مبديه** وهو ارادة نكاحها ان طلقها او ارادة طلاقها
او علمك بان زيدا سيطلقها وانك ستنكحها لان الله تعالى قد اعلمه بذلك قيل لو كتم رسول الله
شيئا مما اوحي اليه لكتم هذه الاية **وتخشى الناس** تعييرهم اياك بذلك وقالتهم انه امر بطلاقها
وتزوجها **والله احق ان تخشاه** ان كان في ذلك ما يخشى والواو في المواضع الثلاثة للحال في
لبيت المعاتبة على هذا الوجه دالة على انه ص صدر منه ما هو منهي عنه في كل وقع فان كل انسان قد يتحفظ
من اشياء يستحيي من اطلاع الناس عليها وهي في نفسها مباحة متسع وحلال مطلق لا
عيب فيها عند الله وما نال اهل العقول الكاملة فيها ولو اطلعوا عليها لا طلق بعض ناقصي
العقول فيها السنتهم ينبيه على ذلك انهم كانوا يجلسون مع النبي ص في بيته يتحدثون وكان
ذلك يؤذيه ولم يتكلم لهم في ذلك حذرا من بعض المقالة فيه بين الناس حتى انزل الله
ان ذلكم كان يؤذي النبي فيستحيي منكم الاية فهذا من ذلك او طموح قلب كل انسان في بعض مشتهياته
من امراة او غيرها غير موصوف بالقبح في العقل ولا في الشرع لانه ليس بفعل الانسان ولا
حصوله باختياره وتناول المباح على الطريق الشرعي لا قبح فيه وهو خطبة زينب ونكاحها
من غير استنزال زيد عنها ولا طلب رضاه مع كمال اختصاصه به وعلمه بان نفس زيد لم يكن
من التعلق بها في شيء بل كانت تتجافى عنها ونفس رسول الله ص متعلقة بها على انه لم يكن مستنكرا عندهم
ان ينزل الرجل عن امراته لصديقه ولا مستهجنا اذا نزل عنها ان ينكحها الاخر فان المهاجرين حين
دخلوا المدينة آساهم الانصار بكل شيء حتى ان الرجل منهم اذا كانت له امراتان نزل عن احديهما
وانكحها المهاجر واذا كان الامر مباحا من جميع جهاته ولم يكن فيه شائبة قبح ولا مفسدة ولا معرة

بزيد ولا باحد بل كان سبحانه اصلح واحق منها ان بنت عمة رسول الله صلعم اسد كلايم والضعيم وبنات الشرف
دعا بنت اما من امهات المسلمين الى ما ذكره تعالى من المصلح العام فى رفع الحرج عن المومنين
فى ازواج ادعيايهم اذا قضوا منهن وطرا كان محلا للمعاتبة على كتمانه والمبالغة فى الكتمان على
الوجه الذى وقع كذا فى ك وقريب منه ما رواه فى البيان عن على بن الحسين ع ان الذى اخفاه
فى نفسه هو انه تعالى اعلمه انها ستكون من ازواجه وان زيدا سيطلقها فلما جاء زيد وقال
له انى اريد ان اطلق زينب قال له امسك عليك زوجك فقال تعالى لم قلت امسك
عليك زوجك وقد اعلمتك انها ستكون من ازواجك قال فى ك وهذا التاويل مطابق
للتلاوة لانه وذلك انه تعالى اعلم انه يبدى ما اخفاه ولم يظهر غير التزويج فقال زوجناكها
فلو كان الذى اضمره محبتها او ارادة طلاقها لاظهره الله تعالى ذلك مع وعده بانه يبديه
فدل ذلك على انه انما عوتب على قوله امسك عليك زوجك مع علمه بانها تكون زوجته و
كتمانه ما اعلمه الله تعالى به حيث استحيى ان يقول لزيد ان التى تحتك ستكون امرأتى وقيل غير
ذلك **فلما قضى زيد منها وطرا** حاجة بحيث ملها ولم يبق له فيها نفس كما يشعر به لفظ
قضى الوطر فانه الفراغ من الشىء على التمام فطلقها وانقضت عدتها **زوجناكها** اذ نا لك فى تزويجها
روى انه لما اعتدت زينب قال رسول الله صلعم لزيد اذهب فاخطبها فانى ما اجد احدا
اوثق فى نفسى منك قال زيد فانطلقت فاذا هى تخمر عجينتها فلما رايتها عظمت فى صدرى
حتى ما استطيع ان انظر اليها حين علمت ان رسول الله صلعم ذكرها فوليتها ظهرى فقلت يا زينب
ابشرى ان رسول الله صلعم يخطبك ففرحت وقالت ما انا بصانعة شيئا حتى اوامر ربى فقامت
الى مسجدها ونزل زوجناكها فتزوج بها رسول الله صلعم ودخل بها وما اولم على امرأة من نسائه ما
اولم عليها ذبح شاة واطعم الناس الخبز واللحم حتى امتد النهار وقرى زوجتكها والمعنى انه
امر بتزويجها منه او جعلها زوجته بلا واسطة عقد وقيل ويويده انها كانت تفخر على نساء صلعم بان
الله تولى نكاحى وانتن كاوليآء **لكيلا يكون على المومنين حرج فى ازواج ادعيائهم اذا قضوا
منهن وطرا** علة للتزويج وقد يستدل به على ان حكمه صلعم وحكم الامة واحد الا ما اخصه الدليل
وهو يبطل قول من اوجب التاسى به مطلقا فى جميع افعاله ما عدا الافعال الجبلية وفيه ايضا دلالة
على نفى الحرج من المومنين فى التزويج بازواج المتبنين وانهم لا يجرون مجرى البنين فى التحريم
عليهم بعد انقطاع علايق الزوجية بينهم وبينهن **وكان امر الله** الذى يريد ان يكون

منها

منه ولا يكونا لا محالة كما كان تزويج زينب من النبى صلعم **النوع السادس** فى روافع النكاح وهو
اقسام الاول الطلاق وفيه ايات الاولى **يا ايها النبى** خاطبه واراد امته صلعم معه لانه
رئيسهم المرجوع اليه فى احكامهم واحوالهم كما هو المتعارف فى الرؤساء يخاطبون ويراد جميع
رعيتهم وعن الجبائى تقديره يا ايها النبى قل لامتك **اذا طلقتم النساء** اى اردتم طلاقهن واطلاق
الفعل على الارادة القريبة من الفعل كثير ومن ثم اعطى الشارع فى حكم الشارع فى الفعل كما اعطى
الماشى الى الصلوة حكم المصلى كذا فى ك واعترض بعضهم وجه له والفرق بين الوجهين
انه على الثانى يكون النبى صلعم خارجا عن الحكم قال الشيخ فى ك واجمعت الامة على ان حكم النبى
حكم امته فى الطلاق **فطلقوهن لعدتهن** اللام للتاقيت مثلها فى قوله اقم الصلوة لدلوك
الشمس والمعنى فطلقوهن فى زمان عدتهن اى فى زمان يصلح لحسابه فى العدة وهو الطهر
الذى لم يواقعها فيه فان طهر المواقعة ليس من العدة اجماعا لخروجه عن كونه مرادا والطلاق فى
الحيض لا يكون مامورا به بل منهيا عنه باتفاق الامة فلم يبق الا الطهر الذى لم يواقعها فيه
ويكون العدة الطهر على ما ذهب اليه اصحابنا ووافقهم الشافعى فيه وما ذهب اليه فى ك
من ان المعنى فطلقوهن مستقبلات لعدتهن فبعيد عن اللفظ وتعسف فى الكلام لا يساعد
عليه دليل واضح وتاييده بقراءة رسول الله صلعم فى قبل عدتهن بعيد لان القراءة غير المتواترة الشاذة
لا عمل عليها ولا حجة بها لعدم كونها كتابا ولا سنة على ما ثبت فى الاصول فلو سلم فهى محمولة
على ما قلناه ويويد ذلك ورود التفسير به فى بعض رواياتنا مرادا به ما قلناه كما تعلم ذلك
من لاحظ الاخبار فتلخص مما ذكرناه ان الطلاق فى الحيض غير صحيح وانما الصحيح ما وقع
فى الطهر المعلوم وفى ك وافقنا فى بعض ما نقول وخالفنا فى بعض قال السدى فى تفسيره وظاهره
يدل على ان العدة بالاطهار وان طلاق المعتدة بالاقراء ينبغى ان يكون فى الطهر وانه محرم
فى الحيض من حيث ان الامر بالشىء يستلزم النهى عن ضده ولا يدل على عدم وقوعه اذ النهى لا
يستلزم الفساد وكيف وقد صح ان ابن عمر لما طلق امرأته حائضا امره صلعم بالرجعة وهو
سبب نزولها قلت ما ذكره من كون العدة بالاطهار صحيح على ما عرفت والمراد بقوله ينبغى ان
يكون فى الطهر الوجوب والطلاق لفظ ينبنى على الوجوب داير على السنة الفقهاء وقوله لان الامر
بالشىء يستلزم النهى عن ضده مسلم فان المامور به الطلاق فى العدة وهى الطهر وهو يستلزم
النهى عن الطلاق فى الحيض ما ادعاه من عدم الدلالة على عدم وقوعه فلا يخفى ما فيه اما اولا

فلكون النهي يقتضي الفساد مطلقاً كما ذهب اليه جماعة من الاصوليين من اصحابنا ومن العامة
واختاره شيخنا ابو جعفر في كتبه وصرح في كذا هنا باقتضائه فساد المنهي عنه واما ثانياً فلكون
الفساد معلوماً من كلامه فانه تعالى بيّن للطلاق وقتاً معلوماً امر بوقوعه فيه وهو الوقت
الصالح للعدة كما هو مقتضى لام التوقيت على ما عرفت فكانه قال اذا اردتم الطلاق الصحيح
فالواجب عليكم في وقت يصح فيه العدة وهو الطهر لا الحيض وهذا يقتضي ان لا يصح في غيره
اذ هو بمثابة وقوع شيء في غير وقته المحدود له شرعاً وصحته تتوقف على الدليل وما ذكره من
الاستدلال برواية ابن عمر غير واضح الدلالة فانا لا نسلم ان المراد بالرجعة فيها الرجعة الشرعية
المتحققة بعد طلاق صحيح بل الظاهر انها بالمعنى اللغوي الذي لم يتقدمه طلاق صحيح فانه طلق
فاسداً واعتزل زوجته بعد الطلاق فصح ان يقال له راجعها بناء على عدم صحة الطلاق
ويدل على ما قلناه صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال قد رد رسول الله صلى الله عليه وآله طلاق عبد الله
بن عمر اذ طلق امرأته ثلثاً وهي حائض فابطل رسول الله صلى الله عليه وآله ذلك الطلاق فقال كل شيء خالف
كتاب الله فهو رد الى كتاب الله وقال لا طلاق الا في عدة ونحوها من الاخبار الدالة
على ذلك ويؤيد ما قلناه انه لو كان الطلاق وقع صحيحاً لما امره بالرجعة اذ لا معنى للامر
بمراجعة امرأة مطلقة بطلاق صحيح تحقق به المفارقة وان فعل حراماً اذ لم يعهد شرعاً
في الرجوع بعد وقوعه صحيحاً على انا نقول اذا كان سبب نزول الآية طلاق ابن عمر في الحيض
كما ادعاه فالآية ان افادت التحريم في الحيض فقط من دون الفساد لم يكن للامر بالرجوع
وجه لوقوعه صحيحاً والتحريم انما علم بعد النزول فلا وجه للحكم بتحققه قبل فتعين ان يكون
الامر بالرجوع ليس الا لعدم الصحة ويؤيد ما قلناه ذهاب سعيد بن المسيب
وجماعة من التابعين الى عدم صحة الطلاق الواقع في الحيض كما نقل عنهم وبالجملة فالنكاح عصمة
في الشرع ثابتة بالنص والاجماع وارتفاعها يتوقف على الطلاق الصحيح الوارد في الشرع وهذا انما
يدل على صحته في وقت يصلح للعدة اعني زمان الطهر ولم يدل دليل على صحة الطلاق الواقع
في الحيض المنهي عنه بالنص والاجماع فيبقى على حكم الاصل وهو المطلوب وقد تظافرت اخبار
اهل البيت عليهم السلام بعدم الصحة وانعقد اجماعهم عليه وهو حجة قاطعة كما ثبت بالادلة القطعية
وحيث ثبت ان وقت العدة هو الطهر ثبت ان الاقراء في الآية الاخرى المذكورة بعدها الواردة
في بيان العدة محمولة على الاطهار واتضح بذلك مذهب اصحابنا وفي هذا مزيد دلالة ان شاء الله

~~فيبقى على حكم الاصل وهو المطلوب وقد تظافرت اخبار اهل البيت عليهم السلام بعدم الصحة وانعقد اجماعهم عليه وهو حجة قاطعة كما ثبت بالادلة القطعية وحيث ثبت ان الاقراء في الآية الاخرى المذكورة بعدها الواردة في بيان العدة محمولة على الاطهار واتضح بذلك مذهب اصحابنا~~

والطلاق

الطلاق في الشرع

والطلاق في الشرع عبارة عن تخلية المرأة بحل عقدة من عقد النكاح وذلك ان يقول انت طالق
يخاطبها او يقول هذه طالق ويشير اليها او يقول فلانة بنت فلان طالق ولا يقع الطلاق
عندنا الا بهذا اللفظ لا بشيء من كنايات الطلاق سواء اراد بها الطلاق ام لا وخالفت
العامة هنا فاجازوه بها وتحصل الفرقة بغير الطلاق كالارتداد واللعان والخلع عند كثير
من اصحابنا وان لم يتبع بالطلاق وتحصل ايضا بالفسخ للنكاح باشياء مخصوصة وبالرد بالعيب
وان لم يكن ذلك طلاقاً ولتفصيله شرح يطول فليطلب من محله ثم ان النساء في
الآية وان كان عاماً في المدخول بهن وغيرهن لكنه مخصص بالاجماع والسنة بذوات الاقراء المدخول
بهن ويدل عليه الكتاب ايضا وهو قوله فما لكم عليهن من عدة تعتدونها وسيجيء ان شاء الله تعالى
سواء قلنا ان النساء اسم جنس بمعنى الجمع او جمع حقيقة للمرأة من غير لفظها كما قاله في الصحاح
اذ كان مع اللام فيشمل بهذا الاستغراق والعموم نعم صاحب الكشاف لا عموم ثم ولا خصوص ولكن
النساء اسم جنس للاناث من الانس وهذه الجنسية معنى قائم في كلهن وفي بعضهن فجاز ان
يراد بالنساء هنا لذلك فلما قيل فطلقوهن لعدتهن علم انه اطلق على بعضهن وهو المدخول
بهن من المعتدات بالحيض ولا يخفى ما فيه بعد ما بيناه **واحصوا العدة** اضبطوا الاقراء التي تعتد
بها واكملوها ثلثة قروء كما ورد بيانها في الآية الاخرى ولا يبعد ان يراد مطلق العدة الثابتة بأي دليل آية
كان بمعنى ان العدة بما هي يجب حفظها فيدخل الشهور وغيرها فيه لثبوت كون يلحق بها عادة
وانما امر باحصائها لان يتعلق بالزوجين فيها حقوقاً فللزوجة فيها النفقة والكسوة وحق الزوج الرجعة
والمنع من التزويج وثبوت نسب الولد فامر تعالى باحصائها ليعلم وقت المراجعة ووقت فراقها وتحريمها عليه
ورفع النفقة والسكنى **واتقوا الله ربكم** من تطويل العدة والاضرار بهن كذا في ... ولا يبعد ان يراد بالاتقاء
في احكام العدة من جانب الرجل بالتطويل والاضرار بالمرأة بان يتركها حتى اذا قاربت الخلاص راجعها
ثم طلقها ليفعل ذلك للاضرار بها ومن جانب المرأة بالتقصير والانقضاء بدعوى خروجها منها كاذبة
حذراً من ان يراجع فيها اليها او ارادة ان تتزوج بغيره ومن اضرار المرأة بالرجل تطويل العدة لا
ستحقاق زيادة النفقة **لا تخرجوهن من بيوتهن** التي كن ساكنات فيها وقت الطلاق سكونها
اياها على وجه يكون سكنهن عادة وتحريم الاخراج مستمر الى انقضاء العدة **ولا يخرجن** للطلاق
من بيوتهن التي كن يسكنها على ما عرفت ووقف الجمع بين النهيين ليشعر بان لا اذن لهن في
الخروج وليس لاذنهم اثر في رفع الحظر وحاصله ان اطلاق النهي عن اخراجهن وخروجهن

يقتضي عدم جواز الخروج لها وان اذن الزوج ولهذا ذهب اكثر اصحابنا والعلامة ويؤيده ان ذلك
حق له تعالى فلا يكون لاذن الزوج فيه دخل بخلاف زمن الزوجية فان الحق لهما فلو اتفقا على
الانتقال جاز وذهب بعض اصحابنا الى جواز خروجها مع اذن الزوج واستقربه العلامة في التحرير
وقد يستدل عليه بحسنة الحلبي عن ابي عبد الله عم قال لا ينبغي للمطلقة ان تخرج الا باذن زوجها حتى
تنقضي عدتها ثلثة قروء او ثلثة اشهر ونحوها من الاخبار وحمل هذا فيقيد ظاهر الاية بما الا اذن جمعا
بين الادلة ويتوجه عليه ان تخصيص القرآن بخبر الواحد محل نظر عند اكثر اصحابنا فلا يجوز هنا
وفيه نظر فان الظاهر جوازه على ما ثبت في الاصول وكون السكنى حق له تعالى في محل المنع بل الظاهر
ان الحق لا يعدوهما فلو اتفقا على الانتقال جاز كما قاله الترجيح ومن هنا يعلم ان جواز الخروج مع
الاذن هو الاقوى وعلى كل حال فيجوز خروجها للضرورة الحاجة او غيرها لكن يكون بعد نصف
الليل وتعود قبل الفجر كما دلت عليه الرواية هذا مع تادي الحاجة به واندفاعها بذلك والا جاز
خروجها وقت الضرورة مطلقا **الا ان ياتين بفاحشة مبينة** مستثنى من اخراجهن او خروجهن
اخراجهن الا ان تفعل المراة فاحشة ظاهرة او مظهرة على اختلاف القراءتين بفتح الياء وكسرها
وقد اختلف فيها فقيل الزنا فتخرج لاقامة الحد عليها وهو قول الحسن ومجاهد والشعبي و
اختاره شيخنا المفيد في مقنعة والشيخ في نهـ وقيل ان تبذو على الزوج او تؤذيه او تؤذي اهله
فيجوز الاخراج دفعا للضرورة وهو قول ابن عباس وجماعة واليه ذهب الشيخ في الخلاف ويدل عليه
ما رواه ابراهيم بن هاشم عن بعض رجاله عن الرضا عم في قول الله عز وجل لا تخرجوهن من بيوتهن
ولا يخرجن الا ان ياتين بفاحشة مبينة قال اذاها لاهل الرجل وسوء خلقها ونحوها رواية علي بن
اسباط عنه عم وبما غيرها ونحى الصحيح مع عدم ظهور كلامه في هذا المعنى الا ان القول مشهور
وتردد فيه العلامة في المختلف ولوجه وقيل الفاحشة هي النشوز فاذا طلقها على النشوز سقط حقها
من السكنى وهو بعيد لان السكنى يجب للمطلقة بالنص وكونها قبل الطلاق ناشزا لا يسقط حقها
الثابت بعده وقيل الفاحشة كل معصية ظاهرة وهذا قريب الى الظاهر الا ان العامل بها
من اصحابنا قليل وعلى اعتبارها ولئن فلو اخرجت للاذى لم ترد الى المنزل او لا ان لم تتب عند اصحابنا غير معلوم م
ولو تابت فوجهان ولو اخرجت لاقامة الحد فقد اختلف فيه فظاهر جماعة من الاصحاب الرد بعد اقامة
قالوا ولا تبيت الا في المنزل وظاهر آخرين منهم عدم الرد واختاره العلامة في المختلف نظرا الى جواز
الاخراج والرد يحتاج الى دليل والاصل عدمه **وتلك حدود الله** اشارة الى جميع الاحكام المذكورة حتى

خروج المراة

خروج المراة **ومن يتعد حدود الله** ومن يتجاوز ما حده الله بان يخرج من طاعته الى معصيته اي يفعل
خلاف ما امر به او نهى عنه مطلقا سواء كانت المذكورة في الاية او غيرها ومن ثم اعادها بلفظ
الظاهر **فقد ظلم نفسه** باعتبار انه عرضها للعقاب وسخط الله وغضبه ومقتضاها اطلاق
الظلم على فاعل المعصية واعلاها كالكفر مطلقا ويمكن تخصيصها بالكبيرة وفيه نظر فان الظلم
مقول بالتشكيك يصدق على فاعل اقل المعصية واعلاها كالكفر وما بينهما والمراد هنا التأكيد
في ترك المنهيات وفعل المامورات خصوصا الاحكام المسوق بيانها **لا تدري** يحتمل كونه
على الخطاب للنبي او المطلق وعلى الغيبة للنفس لعدم علمها بعواقب الامور **لعل الله يحدث
بعد ذلك امرا** اي يغير راي الزوج في محبة الطلاق ويوقع في قلبه المحبة لرجعتها فيما بين الطلقة
الواحدة والثانية او فيما بين الثانية والثالثة او يحدث ارادة الرجعة في اثناء العدة وفي رواية
زرارة قال سمعت ابا جعفر عم يقول احب للرجل الفقيه اذا اراد ان يطلق امراته ان يطلقها طلاق
السنة قال ثم قال وهو الذي قال الله تعالى لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعني بعد الطلاق
قال عم وانقضاء العدة التزويج بها من غير ان تتزوج زوجا غيره وما اعدله واوسعه لهما جميعا ان
طلاق السنة وطلاق العدة ومعنيهما يطلقها على طهر من غير جماع تطليقة بشهود ثم يدعها حتى يخلو اجلها ثلثة اشهر او ثلثة
قروء ثم يكون خاطبا من الخطاب فان قيل المامور به في الاية طلاق العدة فكيف يكون طلاق
السنة مقدما عليه كما هو الظاهر من اخباركم وهو المشهور بين علمائكم قلنا طلاق السنة ايضا
طلاق العدة فان المراد بطلاق العدة كون الطلاق واقعا في طهر لم يواقعها فيه فهذا هو طلاق
السنة بالمعنى الاعم ويتنبه على ذلك ما رواه ابن بكير وغيره عن ابي جعفر عم انه قال الطلاق الذي
امر الله عز وجل به والذي سن رسول الله صلعم ان يخلي الرجل عن المراة فاذا حاضت وطهرت من
حيضها اشهد رجلين عدلين على تطليقة وهي طاهر من غير جماع وهو احق برجعتها ما لم تنقض
ثلثة قروء وكل طلاق ما خلا هذا فباطل ليس بطلاق وما رواه يونس عن بكير بن اعين عن ابي
جعفر عم قال الطلاق ان يطلق الرجل المراة على طهر من غير جماع ويشهد رجلين عدلين على
تطليقه ثم هو احق برجعتها ما لم تمض ثلثة قروء فهذا الطلاق الذي امر به في القرآن
وامر به رسول الله صلعم وكل طلاق لغير العدة فليس بطلاق ونحوها من الاخبار الا ان اصحابنا
افردوا قسما من هذا الطلاق وسموه بطلاق السنة مقابل طلاق العدة وان كان في الحقيقة
هو من طلاق العدة بالمعنى الاعم ونقلوه عن ائمتهم عم وهو الطلاق في غير طهر المواقعة وتزول المراة

حتى تخرج من العدة ثلثة اشهر او ثلثة قروء وقد بينت ذلك الاخبار روى زرارة في الحسن عن ابي جعفر عليه السلام انه قال
كل طلاق لا يكون على السنة او طلاق العدة فليس بشيء قال زرارة فقلت له فسر لي طلاق السنة و
طلاق العدة فقال اما طلاق السنة فاذا اراد الرجل ان يطلق امرأته فلينتظر بها حتى تطمث وتطهر
فاذا خرجت من طمثها طلقها تطليقة من غير جماع ويشهد شاهدين على ذلك ثم يدعها حتى تطمث
طمثتين فتنقضي عدتها بثلث حيض وقد بانت منه ويكون خاطبا من الخطاب ان شاءت تزوجته
وان شاءت لم تتزوجه وعليه نفقتها والسكنى ما دامت في العدة وهما يتوارثان حتى تنقضي
العدة واما طلاق العدة التي قال الله تعالى فطلقوهن لعدتهن واحصوا العدة فاذا اراد الرجل
منكم ان يطلق امرأته طلاق العدة فلينتظر بها حتى تحيض وتخرج من حيضها ثم يطلقها تطليقة
من غير جماع ويشهد شاهدين عدلين ويراجعها من يومها ذلك ان احب او بعد ذلك بايام قبل
ان تحيض ويشهد على رجعتها ويواقعها وتكون معه حتى تحيض فاذا حاضت وخرجت من حيضها
طلقها تطليقة اخرى من غير جماع ويشهد على ذلك ثم يراجعها ايضا متى شاء قبل ان تحيض ويشهد
على رجعتها ويواقعها وتكون معه الى ان تحيض الثالثة فاذا خرجت من حيضها طلقها التطليقة
الثالثة بغير جماع ويشهد على ذلك فاذا فعل ذلك فقد بانت منه ولا تحل له حتى تنكح زوجا غيره
الحديث والمراد بكون طلاق العدة المامور به في الآية انه فرد منه فيصح اطلاقه عليه والتفصيل ذلك
شرح يطول فليطلب من محله **فاذا بلغن اجلهن** قاربن الفراغ بحيث لم يبق من العدة الا قليل كآخر
جزء منها والاجل يطلق لمجموع المدة ولمنتهاها فيقال لعمر الانسان اجل وللموت الذي ينتهي به العمر
اجل قال الله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون الآية والبلوغ الوصول الى الشيء وقد يقال للدنو منه
على الاتساع وهو المراد هنا ليترتب عليه قوله **فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف** اي انتم
مخيرون اما في الرجعة بطريق حسن بحسن المعاشرة والانفاق بحسن وما يتعلق به من حقوق
الزوجية واما المفارقة بترك الرجعة وتخلية سبيلها على وجه حسن جميل لا اضرار فيه والمراد تحريم
جعلها كالمعلقة بان يطلقها فاذا قرب الفراغ من العدة راجعها ثم يطلقها يفعل مثل ذلك للاضرار
بها حتى لا تتزوج وانما قلنا ان بلوغ الاجل بمعنى مقاربة بلوغه لانه بعد بلوغه وانقضائه على الحقيقة
لا يملك الزوج الخيار بين الرجعة والمفارقة بل هي تملك نفسها وتبين منه ولها ان تتزوج من شاءت
من الرجال **واشهدوا ذوي عدل منكم** قد اختلف في متعلق الشهادة فقيل هو راجع الى الرجعة
والفرقة جميعا على الندب عند ابي حنيفة كقوله واشهدوا اذا تبايعتم وعند الشافعي هو واجب

في الرجعة

في الرجعة مندوب في الفرقة وكلا القولين بعيد عن الصواب اما الاول فلخروجه عن ظاهر الامر من غير
قرينة ظاهرة صارفة عن الوجوب وهو مرغوب عنه واما الثاني فلان التخصيص بالرجعة دون الفرقة
يتوقف على المعارض المعين وبدونه القياس ونقيضه لعدم اولوية ما ذكروه من العكس ولو
قطع النظر عن هذا فنقول حمل اللفظ على معناه الحقيقي والمجازي وذلك لا يصح تسليم جوازه يتوقف
على الدلالة وكذا حمله على الرجحان المطلق الشامل للوجوب في بعض الافراد والندب في
الافراد الاخر وتعيين الوجوب في قسم والندب في اخر مع عدم الدليل الواضح لا وجه له
مع ان الاشهاد على ترك الرجعة لا يكاد يحصل له معنى اذ لا يراد من ترك الرجعة سوى الاستمرار
على موجب الطلاق المقتضي للفرقة وليس بشيء يتجدد فعله فيفتقر الى الاشهاد والذي
يقتضيه النظر الصحيح من غير تكلف تعلقه باصل الطلاق لان الكلام فيه وهو المقصد الاصلي
من سوقه والباقي من توابعها فتوسطها لا يضر بالحال خصوصا مع ارتباطها به فكانه قال
اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واشهدوا ذوي عدل ويكون الامر باقيا على ظاهره
وهو الوجوب وقد تظافرت الاخبار عن الائمة الاطهار بوجوب الاشهاد في الطلاق و
عدم اعتباره بدونه وان الامر بالاشهاد راجع اليه روى محمد بن مسلم قال قدم رجل على امير المؤمنين عليه السلام
بالكوفة فقال اني طلقت امرأتي بعد ما طهرت من حيضها قبل ان اجامعها فقال امير المؤمنين عليه السلام
اشهدت رجلين ذوي عدل كما امر الله تعالى فقال لا فقال اذهب فان طلاقك ليس بشيء ونحوها
من الاخبار التي بلغت في الكثرة الحد الجمعي وانعقد اجماع اهل البيت عليهم السلام على ذلك واجماعهم حجة
قاطعة على ما ثبت في محله ومقتضى ما ذكرناه كون الاشهاد شرطا في الطلاق وعدم صحته بدونه وعلى
ذلك اجماعهم وتظافرت به اخبارهم عن الائمة صلوات الله عليهم اجمعين والمراد بوجوب الاشهاد
ايقاع المشهود به على وجه يعلم الشاهد ذلك بان وقع بحضرة الشاهدين دفعة لا بان يخبر به او يشهد
عليه بانه سيفعل ذلك ولا متفرقا كل شاهد في وقت وقد انعقد اجماعهم على ذلك ايضا ونقل اخبار
دالة عليه **واقيموا الشهادة لله** امر للشهود باقامة الشهادة عند الاستشهاد لوجه الله لا لغرض اخر كنفع
المشهود له وخشيته او عداوة المشهود عليه او ترقب جعل على اقامتها ونحو ذلك من الامور الموجبة لاقامتها
وبالجملة يجب ان يكون المقصد منها وجه الله واقامة الحق ودفع الظلم كما ينبه عليه قوله تعالى في موضع اخر
كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم ويمكن ان يكون حثا على الصدق في الشهادة حيث امرنا
لله فلا وجه للكذب فيها او الايقاع على غير ما هي عليه وعلى كل حال فلو كان الشاهد مصادقا واوقع

تحريم

الشهادة لله بل للغرض الصحيح وترتب الاثر عليها في اثبات حق المشهود له وبقي حق الله من حيث مخالفة
الامر متعلقا بالشاهد **ذلكم** ويريد به الحث على الاشهاد والاقامة وجميع ما في الاية **يوعظ به من كان يؤمن**
بالله واليوم الآخر يتعظ او ينتفع به المؤمن فانه المقصود بذكر الاحكام دون من عداه ولا يخفى ما فيه
من المبالغة والاشعار بان من لا يتعظ بذلك فليس بمؤمن **ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث**
لا يحتسب جملة اعتراضية مؤكدة لما سبق من الاحكام بالوعد على الاتقاء عما نهي عنه صريحا او ضمنا
من الطلاق في الحيض والاضرار بالمعتدة واخراجها من المسكن وتعدي حدود الله وعدم الاشهاد في
الطلاق وكتمان الشهادة والمراد انه تعالى يجعل له مخرجا مما في شأن الازواج من المضايق والغموم ويرزقه
فرجا وخلفا من وجه لا يخطر بباله ولا يحتسبه ويحتمل ان يكون الوعد لعامة المتقين بالخلاص من مضار
الدارين والفوز بخيرهما من حيث لا يحتسبون ويحتمل ان يكون كلاما جيء به للاستطراد والاعلام بان المتقي
يجعل الله له خير الدنيا والآخرة ويخلصه من مضارهما **ومن يتوكل على الله فهو حسبه** كافيه **ان الله بالغ امره**
بالرفع على قراءة الاكثر بانفاذه وقرأ حفص بالاضافة والمراد انه يبلغ ما يريد ولا يفوته مراد وقرئ بالغا
بالنصب على الحالية والخبر قوله **قد جعل الله لكل شيء قدرا** تقديرا او توقيتا او مقدارا واجلا لا يتأتى
تغييره وهو بيان لوجوب التوكل على الله وتفويض الامر اليه لانه اذا علم ان كل شيء من الرزق ونحوه لا يكون
الا بتقديره وتوقيته لم يبق الا التسليم والتوكل عليه تعالى **الثانية واذا طلقتم النساء فبلغن**
اجلهن شارفن انقضاء عدتهن فان البلوغ قد يطلق على الدنو من الشيء على المعروف فيترتب عليه قوله
فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف لظهور انه بعد انقضاء الاجل بتمامه ومضي العدة تملك
نفسها فلا يصح التخيير بين الامساك والتسريح بل تكون اجنبية من شق الناس لا سبيل له عليها والمراد
بالمعروف في الموضعين ما كان موافقا للشرع من القيام بمصالح الزوجية اذا امسكها والا تركها حتى تنقضي
عدتها وتكون املك بنفسها **ولا تمسكوهن ضرارا** ولا تراجعوهن ارادة الاضرار بهن لا الرغبة
في نكاحهن كان يتركها حتى تشارف الاجل ثم يراجعها ليطول العدة عليها على ما قيل ان الرجل منهم كان
يطلق زوجته ويتركها حتى يقرب انقضاء عدتها ثم يراجعها ليطول العدة فنهي عنه ورواه الصدوق عن
المفضل بن صالح عن الحلبي عن ابي عبد الله عم وهو منصوب اما على انه مفعول له او على الحال بمعنى مضارين
لتعتدوا لتظلموهن بالتطويل او الالجاء الى الافتداء كما وقع في اية اخرى واللام متعلقة بالضرار **ومن**
يفعل ذلك الاضرار **فقد ظلم نفسه** حيث عرضها العقاب الله **ولا تتخذوا ايات الله هزوا** بالاعراض
عنها والتهاون بالعمل بما فيها من قولهم لمن لا يجد في الامر انما انت هازئ ولعل المراد بالنهي

في البقرة

عن الهزء والامر بضده اعني الجد وقيل كان الرجل يتزوج ويطلق ويعتق ويقول كنت العب فنزلت وعنهم
عم معلومة كما بيناه **واذكروا نعمة الله عليكم** بالاسلام وبنبوة النبي محمد صلعم بالشكر والقيام بحقوقها
وما انزل عليكم من الكتاب والحكمة من القرآن والسنة افردهما بالذكر اظهارا لشرفهما **يعظكم به** اي
بما انزل عليكم **واتقوا الله** في معاصيه **واعلموا ان الله بكل شيء عليم** تأكيد وتهديد **الثالثة واذا**
طلقتم النساء فبلغن اجلهن اي انقضت عدتهن وبلوغ الاجل هنا على الحقيقة **فلا تعضلوهن**
تمنعوهن وتحبسوهن **ان ينكحن ازواجهن** بتقدير من ان ينكحن حذف الجار ووصل الفعل والخطاب
في تعضلوهن اما للازواج الذين يعضلون نساءهم بعد انقضاء العدة ظلما وقسرا ولحمية الجاهلية فلا يتركونهن
يتزوجن من اردن من الازواج واطلاق الازواج عليهن مجاز باعتبار الاول واما للاولياء الذين
يمنعونهن ان يرجعن الى ازواجهن تقديره لما نزلت في معقل بن يسار حين عضل اخته ان
ترجع الى الزوج الاول بالاستيناف فالآية تكون دليلا على ان المرأة لا تزوج نفسها اذ لو
تمكنت منه لم يكن لعضل الولي معنى ولا يعارض باسناد النكاح اليهن لانه بسبب توقفه على
اذنهن انتهى ولا يخفى ما فيه فاولا ان الدلالة انما تتم مع احتمال الامرين ساقطة وانما تكون لو تعين
في الاولياء وهو غير معلوم اذ كما يحتمل ذلك يحتمل الازواج بل الناس على العموم كما استوجهه في ك
ان يكون خطابا للناس على العموم اي لا يوجد فيما بينكم عضل ومنع الناس من نكاح الازواج
لانه اذا وجد بينهم وهم راضون به كانوا في حكم العاضلين وح فلا دلالة وثانيا انا لو سلمنا
كون الخطاب فيها للاولياء فالنهي عن العضل لا يقتضي ان يكون للولي حق في ذلك بل لا يقتضي ان
يراد به ولي النكاح بل الظاهر من كان له اختصاص بالمرأة لظهور ان الاخ ليس بولي على المشهور
وقد يعضلهن ولها فيه واذا سقطت الدلالة من هذا الوجه كان قوله ينكحن ازواجهن صريحا في
استقلالهن واتفق حمله على المشاركة فيه والتوقف على الاذن فتأمل واستدل بعض اصحابنا
بظاهرها على سقوط الولاية مع العضل وله وجه مع تسليم الولاية والا فلا حاجة اليه **اذا تراضوا بينهم**
اي النساء والخطاب وهو ظرف لان ينكحن او لا تعضلوهن **بالمعروف** صفة مصدر محذوف
اي تراضيا كائنا بالمعروف او حال عن الضمير المرفوع اي تراضوا عاملين بالمعروف وهو ما يعرفه
الشرع وتستحسنه المروة كالتزويج بالكفو ونحوه ففيها دلالة على ان العضل عن التزويج بغير الكفو
من الولي بل من غيره لا يكون منهيا عنه وقد يستفاد منها تحريم الدخول في خطبة احد بعد حصول
الرضا والتحابب كما ذهب اليه اصحابنا **ذلك** اشارة الى ما مضى ذكره وتوحيد الخطاب مع كون المراد

في البقرة

ازواجهن هو

الجمع لما علمنا وبل القبيل فانه اسم الجمع او كل واحد واحد وان المراد مجرد الخطاب والفرق بين الحاضر والغايب
من دون تعيين المخاطبين ويحتمل ان يكون الخطاب به للرسول على طريقة يا ايها النبي اذا طلقتم النساء
كما تقدم وفيه تنبيه على ان حقيقة المشار اليه امر لا يكاد يتصور كل احد ان يخاطب به **يوعظ به من كان منكم**
يومن بالله واليوم الاخر تخصيص المومن لانه المنتفع بالمتعظ به ولان المراد الاتعاظ بالقران وهو
انما يكون بعد الايمان والمراد بالوعظ الزجر والتخويف **ذلكم** اي العمل بمقتضى ما ذكر من الاحكام
ازكى انفع **لكم واطهر** من دنس الاثام **والله يعلم** ما فيه من النفع والصلاح **وانتم لا تعلمون**
ذلك لقصور علمكم عن ادراك الامور الخفية وفيه دلالة واضحة على ان عدم العلم بمصالح الحكم لا يقتضي
نفيها بل ينبغي الانقياد والتسليم والاعتراف بان حكمتها خفية علينا **والمطلقات يتربصن** في البقرة
خبر في معنى الامر وتغيير العبارة للتاكيد والاشعار بانه مما يجب ان يسارع الى امتثاله كان المخاطب
قصد ان يمتثل الامر فيخبر عنه موجودا ونظائرها سابقا الى ان ارادة الامر بصيغة الخبر البليغ وبناوه
على المبتدا يفيد زيادة تاكيد باعتبار تكرير الاسناد فيه بخلاف ما لو قدم **بانفسهن** تهييج وبعث
لهن على التربص فان نفوس النساء طوامح الى الرجال فامرن بقمعها وحملها على التربص **ثلثة قروء** قروء جمع
نصب على الظرف او على المفعول به اي مضيها وهو جمع قرء بالضم والفتح ويطلق على كل من الحيض
والطهر على الاشتراك لنص اهل اللغة عليه ولاستعماله في كل منهما في فصيح الكلام وقد اختلف
في المراد به هنا فاصحابنا اجمع والشافعية على ان المراد به الطهر وهو قول جماعة من الصحابة والتابعين
كزيد بن ثابت وعايشة وابن عمر ومالك واهل المدينة الا سعيد بن المسيب ويدل على ذلك اخبارنا
المتظافرة به واجماع علمائنا الذي هو حجة قاطعة وما تقدم من قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن حيث
ان المراد الامر بالطلاق في زمان عدتهن اي في زمان الشروع في العدة عقيبه على ما سلف وذهب
الحنفية الى ان المراد به الحيض واستدلالهم في ذلك بان القرء هو الحيض لقوله صلى الله عليه وسلم دعي الصلاة ايام
اقرايك وقوله طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان ولان الغرض الاصلي في العدة استبراء
الرحم والحيض هو الذي يستبرا به الرحم دون الطهر ولذا كان الاستبراء من الامة بالحيضة وحمل
قوله فطلقوهن لعدتهن على ان المراد مستقبلات لعدتهن كقولك لقيته لثلث بقين من الشهر تريد
مستقبلا لثلث وعدتهن الحيض الثلث وفي مجمع البيان نظرا ما كون القرء بمعنى الحيض فلا ننكره
وكونه بمعنى الطهر في غير هذا الحديث كثيرا ما يرتاب فيه لكن الكلام في انه المراد من الاية مع انه
يمكن ان يقال الاية دلت على انها اذا اعتدت بثلثة اشياء تسمى اقراء خرجت عن العدة فتكون
متمكن

متمكنة من الاعتداد بالاطهار التي عدتها اقل ومن الاعتداد بالحيض التي عدتها اكثر وح فيكون
العدد الزايد على عدد الاطهار غير واجب وحديث تطليق الامة لا نسلم صحته ولانه لا يقاوم ما ورد
عن مسلم والبخاري في قصة ابن عمر من قوله مره فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم ان شاء امسك
بعد وان شاء طلق قبل ان يمس فتلك العدة التي امر الله تعالى ان تطلق لها النساء وكون الغرض الاصلي
استبراء الرحم يدل على انه الطهر لانه الدال على براءة الرحم فان القرء بمعنى الجمع والمراة في حال الطهر
تجمع دمها فاذا ظهر الحيض قذفته والتفريق بين قبلية بعيد كما سلف على انه راجع الى ما قلناه كما
اشرنا اليه ولان ما ذكروه من الاعتبار معارض بان الاعتداد بالطهر اقل زمانا من الاعتداد بالحيض
فيلزم المصير اليه لان الاصل ان لا يكون العدد على غيره حق الحبس والمنع وكلما كانت المدة اقل كان اقرب
الى هذا الاصل والله وفق له ولعل النكتة في التعبير بالقروء التي هي جمع كثرة دون الاقراء التي هي
جمع قلة مع ان المناسب هنا جمع القلة التنبيه على عدم ارادة الحيض حيث علم ان جمع القرء الذي يكون
المراد منه الحيض على الاقراء كما في قوله دعي الصلاة ايام اقرايك وان كان كل من جمع الكثرة والقلة
يستعمل مكان الاخر فافهم ولعل الحكم لما عم المطلقات وهي ذوات الاقراء تضمن معنى الكثرة
فحسن بناوها يعني لكثرة افراد المطلقات من حيث ان كل مطلقة لها ثلثة قروء فكان جمع كثرة
وهو جيد هذا وفي اخبارنا ما يدل على ان القرء هي الحيضات الثلث لكنها محمولة بين الاصحاب
على التقية او ضرب من التاويل كما يعلم ذلك من راجع كتب الاخبار وفايدة الخلاف بين القولين ان مدة
العدة عند القايل بالاطهار اقصر منها عند القايل بالحيض حتى لو طلقها في حال الطهر يحتسب بقية
الطهر قرءا وان حاضت عقيبه في الحال فاذا شرعت في الحيضة الثالثة انقضت عدتها وعند
ابي حنيفة ما لم تطهر من الحيضة الثالثة ان كان الطلاق في حال الطهر او من الحيضة الرابعة ان كان في حال
الحيض لا يحكم بانقضاء عدتها واعلم ان لفظ المطلقات وان اقتضى العموم لكنه مخصوص بالمطلقات
المدخول بهن ذوات الاقراء للاياب والاخبار الدالة على ان حكم غيرهن خلاف ما ذكر كما في ق
وح والظاهر انها مخصصة بالحامل ايضا فان الحامل عدتها وضع الحمل لا ثلثة قروء الا ان
يقال الحمل لا يجامع الحيض فلا حاجة الى التخصيص وفيه ما فيه اما تخصيصها بالرجعيات كما ذهب
اليه بعض الاصحاب لمكان ضمير وبعولتهن احق بردهن الراجع الى الرجعيات فقط فغير واضح
وبمثل الشيخ عليه ان شاء الله تع وتوضيحه ان التخصيص ينافي ارادة المدخول بهن
نظرا الى ان اللفظ مطلق في تناول الجنس صالح لكله وبعضه فجاء في احد ما يصلح له كالاسم

المتوك وفيه نظر لظهور كون المطلقات عاما لا مطلقا لانه جمع معرف باللام وهو من صيغ العموم وقد
وقع التصريح به في كلام كثير حيث قال والد صاحب الحسنين انه جمع ليشاول كل محسن وفي قوله ولا تكن
لها ثنين خصيما الى لاخاصم عن خائن قط ونحو ذلك مما يدل على العموم فلعله يكن هذا منه وتخصيص بالنقل
ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن من الولد او دم الحيض استعجالا في العدة وابطالا
لحق الرجعة بالنسبة الى الزوج واستدل به على ان قولهن مقبول في ذلك نظرا الى انه لو لم يكن كذلك لما حسن
كالايجاب عليهن وتحريم الكتمان ولانهن مؤتمنات على ارحامهن ولا يعرف الا من جهتهن غالبا اذ اقامة
البينة على مثله عسرة في الغالب وحسنة زرارة عن الباقر عليه السلام قال العدة والحيض للنساء اذا ادعت صدقت
والمناقشة في الاول ممكنة اذ لا يلزم من ايجاب الاظهار وتحريم الكتمان القبول الا ترى انا شاهدين يجب عليهما
اداء الشهادة مع ان الحاكم لا يجب عليه القبول وظاهر اخبار انهن لا تقبل منهن غير المعتاد الا باستشهاد
اربع من النساء المطلقات على باطن امرهن واستقربه الشهيد في اللمعة وهو يرجع الاصل والظاهر واستصحاب
حكم العدة ولامكان اقامة البينة عليه ولا يبعد تقييد القبول بما اذا كانت المرأة ثقة لا مطلقا وعلى
حمل الادلة المطلقة ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر ليس المراد تقييد نفي الحل بايمانهن حتى انها
لو لم تكن كذلك حل لها الكتمان بل التنبيه على انه ينافي الايمان وان المؤمن لا يجترئ عليه ولا
يجترئ عليه ولا ينبغي ان يفعله وبعولتهن جمع بعل والتاء لتانيث الجمع كالعمومة والخؤولة
في جمع العم والخال احق بردهن الى النكاح السابق الذي كان لهن من غير عقد جديد بل بمجرد الرجعة
لفظا او فعلا كاف فيه والمراد انه ليس لاحد ان يتزوجهن ولا ان يتزوجن بغيرهم لكونهن في حكم
الازواج ويحتمل ان يراد به ان الرجل اذا اراد الرجعة وابتها المرأة وجب ايثار قوله على قولها
فكان هو احق بها بمعنى ان ذلك حقه وحده لا ان لها حقا في الرجعة فافعل هنا بمعنى اصل
الفعل اي الرد الى النكاح حق البعولة في ذلك اي في زمان التربص والكلام في انه هذا حكم
المطلقة رجعيا فيكون الضمير اخص من المرجع اليه وهل يوجب هذا تخصيصا فيه قيل نعم
حذرا من مخالفة الضمير للمرجع لانه كناية عنه وعبارة له فلا معنى لمغايرة احدهما للآخر وقيل
لا بل هو بمثابة تكرير الظاهر ويجوز ارادة الخاص من الثاني مع بقاء عموم الاول فكذا هنا
وفيه نظر للفرق بين الامرين من حيث الضمير كناية عن اللفظ وعبارة له فلا وجه لارادة عمومه
ولا كذا اللفظ فالقياس لا وجه له وتحقيقه في الاصول ان ارادوا اصلاحا بالرجعة لا الاضرار
بالمرأة وليس المراد شرطية قصد الاصلاح للرجعة وتقييد الاحقية به للاجماع على صحة

الرجوع

الرجوع وان قصد الاضرار بل المراد التحريض والحث على قصد الاصلاح بالرجوع والمنع من قصد الاضرار وتحريمه
وان ترتب الاثم وهو موعود المزوجيه عليه والحاصل ان التحريم لا ينافي ترتب الاثر الذي هو موعود المزوجيه
ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف اي ولهن حقوق واجبة على الرجال كما ان للرجال عليهن حقوقا
كذلك والمراد المماثلة في الوجوب واستحقاق المطالبة عليها الا في الجنس نفسه فان حقوق النساء
على الرجال المهر والنفقة والكسوة والمسكن والمضاجعة والدخول في الاوقات المقررة شرعا وترك
الضرار وحقوق الازواج على النساء ان يبذلن انفسهن لهم ولا يمنعنهم ولا يبذلن لغيرهم ولا يخرجن
من البيوت بغير اذنهم بل ولا يخرجن باذنهم حيث لا يصلح شرعا ولا يصمن كذلك الا باذنهم ونحو ذلك
مما هو معلوم في محله وللرجال عليهن درجة زيادة في الحق وفضل فيه لان حقوقهم في انفسهن كما عرفت
بخلاف حقوقهن فانها في الامور الخارجة كالمهر والنفقة والكسوة وترك الضرار ونحوها ويحتمل
ان يراد بالدرجة الشرف والفضل من حيث انهم قوامون عليهن فان المرأة تنال من اللذة ما ينال
الرجل وله الفضل بالقيام عليها والانفاق في مصالحها وقد روى محمد بن مسلم في الصحيح عن الباقر عليه السلام
قال جاءت امرأة الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله ما حق الزوج على المرأة فقال لها ان تطيعه
ولا تعصيه ولا تتصدق من بيته بشيء الا باذنه ولا تصوم تطوعا الا باذنه ولا تمنعه نفسها وان
كانت على ظهر قتب ولا تخرج من بيتها الا باذنه وان خرجت بغير اذنه لعنتها ملائكة السماء وملائكة
الارض وملائكة الغضب وملائكة الرحمة حتى ترجع الى بيتها فقالت يا رسول الله من اعظم الناس
حقا على الرجل قال والده قالت فمن اعظم الناس حقا على المرأة قال زوجها قالت فما لي من
الحق عليه مثل ما له علي قال لا ولا من كل مائة واحدة الحديث والله عزيز قادر على الانتقام ممن
خالف الاحكام حكيم شرع الاحكام بحكم ومصالح فلا يخلي احكامه عن المصالح والحكم لانه عبث
وهو تعالى منزه عنه وبعد ما اسلفناه انه هذه الآية مخصوصة بالمطلقة المدخول بها غير الحامل
من ذوات الاقراء فلا تنافي بينها وبين قوله فما لكم عليهن من عدة تعتدونها في غير المدخول بها ولا
بين قوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن لانها مخصوصة بهما فلا معنى لقول بعضهم انها
نسخت منهن كما ذكر في ب مع انه خلاف المعهود من بناء العام على الخاص والضرورة تلجئ
اليه الخامسة واللائي يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة اشهر يعني لما اولا
عدة المطلقات المستقيم حيضها واردنا بيان عدة المطلقات اللاتي لم يستقم حيضهن
وقد اختلف في المراد بها فالعامة يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء قيل فما عدة اللاتي لم يحضن فنزلت

ومن آء عملون قوله واللائي لم يحضن على الصغيرة التي لم تبلغ ويوجبون عليها العدة ثلثة اشهر ايضا
نظرا الى ان الخبر محذوف اي فعدتهن كذلك فعلى هذا تجب العدة على الكبيرة اليائسة وعلى الصغيرة ثلثة
اشهر مع الدخول والى هذا ذهب السيد المرتضى رض من اصحابنا تمسكا بظاهر الاية قال وهي صريح في ان
الايسات من المحيض واللائي لم يبلغن عدتهن ثلثة اشهر على كل حال وقوله ان ارتبتم معناه على ما
ذكره جمهور المفسرين واهل العلم بالتاويل ان كنتم مرتابين في عدة هؤلاء النساء وغير عالمين
بمقدارها وقد روي ما يقوي ذلك وهو ان ابي بن كعب قال يا رسول الله ان عددا من عدد
النساء لم تذكر في الكتاب الصغار والكبار واولات الاحمال فانزل الله تع واللائي يئسن من
المحيض الى قوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فكان سبب نزول هذه الاية الارتياب
الذي ذكرناه ولا يجوز ان يكون الارتياب بانها ايسة من المحيض او غير ايسة لانه تعالى قطع
فيمن تضمنته الاية على اليأس من المحيض بقوله واللائي يئسن من المحيض والمرتاب في امرها
لا تكون ايسة واذا كان المرجع في وقوع الحيض منها وارتفاعه الى قولها وهي المصدقة فيما تخبر
من ذلك واخبرت باحد الامرين لم يبق للارتياب في ذلك معنى وكذا لو كانت الريبة راجعة
الى ذلك ان يقول ان ارتبتن لان الحكم في ذلك يرجع الى النساء ويتعلق بهن ولا يجوز ان تكون
الارتياب ممن تحيض او لا تحيض ممن هو في سنها لانه لا ريب في ذلك من حيث كان المرجع في العادة
على انه لا تاثير للريبة فيما علقنا به الشرط وجعلنا الريبة واقعة فيه من مقدار عدة من تضمنته الاية من ان
يكون مرادا من حيث لم يكن معلوما لنا قبل الاية وان كانت الريبة حاصلة بالاطلاق فتعلق الشرط
به واستقل بظاهر الكلام ومع استقلاله بتعلق الشرط بما ذكرناه ولا يجوز ان يتعلق بشيء اخر كما لا
يجوز فيه لو كان مستقلا اشتراطه هذا حاصل ما تمسك به السيد في تفسير الاية ويؤيد قوله ما رواه
الحلبي في الصحيح عن ابي عبد الله ع قال عدة المراة التي لا تحيض والمستحاضة التي لا تطهر والجارية التي قد
يئست ولم تدرك الحيض ثلثة اشهر وعدة التي يستقيم حيضها ثلث حيض متى حاضتها فقد حلت
للازواج وما رواه ابو بصير قال عدة التي لم تبلغ الحيض ثلثة اشهر والجواب انه على ما ذكره
لا يظهر لقيد ان ارتبتم فائدة بل الظاهر عدم الاحتياج اليه وحمله على ما ذكروه من معنى الجهل بعيد
لعدم فهمه منه ظاهرا مع انه لم يعهد التقييد في بيان شيء من الاحكام وظاهر ان الاحكام الشرعية
قبل ورود الشرع بها غير معلومة فلا يكون التعليق في هذا الموضع مشروطا بالريبة دون
غيرها لعدم الاولوية على ان الرواية التي ذكروها لا تخ من ضعف وان هذا الموضع مكتبة بالاتفاق

والتي قعدت عن الحيض ثلاثة اشهر

وتلك مدة معلومة وجه لما ذكروه نعم لو كانت هذه متاخرة النزول كان له وجه ولا نسلم ان المرجع في ارتفاع الحيض من النساء وهو المصدق في ارتفاعهم
الحيض من المراة انما يكون ببلوغ السن الذي جعله الشارع لا مطلقا فكان معلوما من بيانه وح
فيمكن ارتفاع الحيض عن المراة ظاهرا قبل بلوغ ذلك الحد ولا نعلم ان انقطاع دمها وارتفاع
حيضها لكبر او لعارض فتقع الريبة هناك ويحتاج في بيان الحكم الى البيان وهذا هو الظاهر
من الريبة فانها انما تكون فيمن تحيض مثلها فاما من لا تحيض مثلها فلا ريبة عليها ولا اشتراط لها
الشرط المؤثر ولهذا ذهب اكثر اصحابنا ويحملون قوله تعالى واللائي لم يحضن على البالغة التي
لم تحض ومثلها تحيض فان عدتها ايضا كذلك مع الطلاق والدخول ويؤيد قوله فيه عن
المعلوم باسبابها ان الواجب عليها تمام من الحكم الاخر الى ان يتحقق المسقط الرافع له وليس
هو الا العلم باليأس وهو غير معلوم فيستصحب الحكم المعلوم ثبوته المشكوك في ارتفاعه
وقد تظافرت اخبارهم عن ائمة الهدى صلوات الله عليهم بعدم وجوب العدة على اليائسة
والصغيرة التي لم تبلغ وان دخل بها روى زرارة في الحسن عن ابي عبد الله ع في الصبية التي لا تحيض
مثلها والتي يئست من المحيض قال ليس عليهما عدة وان دخل بهما وروى حماد بن عثمن في الصحيح
قال سالت ابا عبد الله ع عن التي قد يئست من المحيض والتي لا تحيض مثلها قال ليس عليها عدة
وروى محمد بن مسلم في الحسن قال سمعت ابا جعفر ع يقول في التي قد يئست من المحيض يطلقها
زوجها قال بانت منه ولا عدة عليها وهي عامة في المدخول بها وغيرها ونحوها من الاخبار التي
يوجب نقلها تطويلا ويجاب عن صحيحة الحلبي بانها مشتملة على حكم المستحاضة والقائل به غير معلوم
وعلى ان عدة المسترابة ثلث حيض وهو غير موافق لما نذهب اليه فان عدتها عندنا اما ثلثة
اشهر او ثلثة اطهار وفي متنها شيء لا يخفى فالاستدلال بها بعيد وعن رواية ابي بصير بانها
ضعيفة السند لان ابن سماعة والحسن وعلي بن حمزة كلهم منحرفون عن الحق وابو بصير فيه قول
ومع هذا فلم يسندها الى امام ويمكن حملها مع سابقتها على من تكون في سن من تحيض كما
قاله الشيخ في التهذيب والاستبصار ثم قال والذي ذكرناه وهو حمل خبر ابي بصير على من تكون
مثلها تحيض لانه تعالى شرط ذلك وقيد بمن ترتاب بحالها مذهب معوية بن حكيم من متقدمي
فقهائنا المتاخرين ويدل عليه حمل الشيخ ما رواه محمد بن حكيم عن العبد الصالح ع قلت له الجارية
الشابة التي لا تحيض ومثلها تحيض طلقها زوجها قال عدتها ثلثة اشهر ونقل الكليني

والكافي عن ابن سماعة انه كان يأخذ بظاهر رواية ابي بصير ويعمل بالاخبار الواردة بعدم العدة على امرأة
فانه قال لا يستبرئن اذا لم يكن بلغن الحيض قال فاما الحرائر فحكمهن في القران بقول الله عز وجل
واللائي يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلثة اشهر واللائي لم يحضن وكان
معوية بن حكيم يقول ليس عليهن عدة ثم قال وما احتج به ابن سماعة فانما قال الله ان ارتبتم
وانما ذلك اذا وقعت الريبة بان قد يئسن او لم يئسن فاما اذا جاوزت الحد وارتفع الشك
بانها قد يئست او لم يكن الجارية بلغت الحد فليس عليهن عدة انتهى كلامه رفع الله مقامه وهو
موافق لما نذهب اليه ولكن بعد لم نرجحها واولات الاحمال من المطلقات كما يقتضيه سياق
الكلام فانه في عدة المطلقات سابقا ولاحقا اجلهن منتهى عدتهن ان يضعن حملهن
فمتى وضعت بعد الطلاق خرجت من العدة وعلى هذا فلا تدخل المتوفى عنها لو تقدم الوضع فيها
على المدة المتربص بها باجماع علمائنا وقال العامة ان الحامل المتوفى عنها زوجها داخلة في
الآية نظرا الى عموم اللفظ للمطلقات والمتوفى عنهن فعملوا بعمومه حتى نقل عن جماعة منهم خروج
عدة الوفاة بوضع الحمل وان كان الزوج بعد على المغتسل قال البيضاوي والمحافظة على عمومه
اولى من محافظة عموم قوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا لان عموم اولات الاحمال
بالذات وعموم ازواجا بالعرض والحكم معلل هنا بخلافه ثم ولانه صح ان سبيعة بنت الحرث
وضعت بعد وفاة زوجها بليال فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال قد حللت فتزوجي ولانه
متاخر النزول فتقديمه تخصيص وتقديم الاخر بناء للعام على الخاص والاول راجح للوفاق عليه
انتهى وكل من الوجوه نظر اما الاول فلان معنى قوله والذين يتوفون الخ ان كل زوجة يتوفى
عنها زوجها فعدتها كذا ودخول الزوجة الحامل المتوفى عنها في ذلك مما لا ارتياب فيه بخلاف
دخولها في اولات الاحمال خصوصا بعد ملاحظة كون سياق الاية اقتضى كونها في المطلقات
لكون ما قبلها وما بعدها كذلك وبمثل هذا يرجح المحافظة على عموم والذين يتوفون الخ دون عموم
اولات الاحمال وكون العموم بالذات او العرض لا يظهر له كثير اثر بعد فهم العموم على كل حال فتامل
واما الثاني فلا علة في الحكم هنا بالنص وهو ظاهر واستنباط العلة منه لا اعتبار به لنا على ان الظاهر
ان امر العدة تعبدي غير معلوم الوجه كالكفارات والتعزيرات وان ترتب عليه في بعض الاوقات
براءة الرحم ومن ثم تجب العدة على الصغيرة المتوفى عنها وان كانت رضيعة او زوجها رضيعا واما

[illegible]

الثالث

الثالث اعني الخبر فلا حجة فيه لعدم ظهور صحته عندنا واما الرابع فالفرق بين البناء والتخصيص
غير نافع هنا وقد تظافرت اخبار اصحابنا بان عدة المطلقة اذا كانت حاملا وضع الحمل وسيجيء بيان
الاعتداد بابعد الاجلين في المتوفى عنها اذا انتهينا اليها ان شاء الله تعالى ومقتضى ما ذكرناه ان
عدة المطلقة الحامل وضع الحمل وان تاخر عن الاشهر الثلثة او تقدم عليها وعلى هذا اصحابنا وهو
المشهور فيما بينهم نظرا الى ظاهر الآية والاخبار الدالة عليه وقال ابن بابويه ان المطلقة الحامل
عدتها اقرب الاجلين ومعنى ذلك انها ان مرت لها ثلثة اشهر فقد انقضت عدتها ولا تحل
للازواج حتى تضع ما في بطنها وان وضعت الحمل بعد طلاقها بلا فصل بانت منه وحلت للازواج
ولا يخفى ما في هذا القول من البعد ومخالفة ظاهر الآية وما ورد به من الاخبار محمول على ضرب من التاويل
جمعا بين الادلة ومن يتق الله بملاحظة احكامه واتباع اوامره ونواهيه فراعى حقوقها يجعل
له من امره يسرا اي يسهل اليه امور الدنيا والاخرة اما بفرج عاجل او اجل السادسة اسكنوهن من
حيث سكنتم الضمير عائد الى المطلقات كما يشعر به الايات السابقة ومقتضاه وجوب الاسكان
لجميعهن لكن اصحابنا خصوا الحكم بالمطلقة رجعية لانها في حكم الزوجة وقد تظافرت اخبارهم
بذلك وانعقد اجماعهم عليه مع ان الاصل براءة الذمة وايجاب الاسكان لها يقتضي ايجاب النفقة
فانها تابعة لها بل اولى لكثرة الاحتياج اليها ومن ثم لم تجب السكنى للحامل المتوفى عنها زوجها
وان قلنا بثبوت النفقة لها على احتمال النص لعدم النص وبطلان القياس ونظر الى اخذ
ابو حنيفة والشافعي ومالك فانهم قالوا بوجوب الاسكان في كل مطلقة وان كان الطلاق باينا وزاد
الحنفية الانفاق لهن مطلقا وخص الشافعي ومالك الانفاق بالحامل كما اقتضته الاية بعده وبعض
قول الاصحاب ما رواه العامة عن فاطمة بنت قيس ان زوجها ابت طلاقها فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا سكنى لك ولا نفقة ومن هنا تبعيضية مبعضها محذوف تقديره اسكنوهن مكانا من بعض مكان
سكناكم وقوله من وجدكم عطف بيان لقوله من حيث سكنتم وتفسير له كانه قيل اسكنوهن مكانا
من مساكنكم مما تطيقونه وتقدرون على تحصيله بسهولة لا بمشقة ومن ثم قال قتادة ان لم يكن له
الا بيت واحد اسكنها في بعض جوانبه والوجد الوسع والطاقة وقرئ بالحركات الثلث ولا
تضاروهن ولا تستعملوا معهن الضرار والمضارة مفاعلة مما يطلب به ايقاع الضرر بصاحبه
وهي تكون من واحد كما تكون من اثنين نحو عافاه الله ونحوه لتضيقوا عليهن في المسكن ببعض الاسباب
كان تنزلوا معهن من لا يوافقهن او يشغل مكانهن فلا يمكنهن السكنى او للتقصير

الكريم
يل
في الطلاق
باسنادهم

في النفقة اوغيرها لانه من الاسباب وروى الحلبي في الحسن عن ابي عبد الله ع قال لا يضار الرجل امراته اذا طلقها
فيضيق عليها حتى تنتقل قبل ان تنقضي عدتها فان الله عز وجل قد نهى عن ذلك فقال ولا تضاروهن لتضيقوا
عليهن ونحوه روى ابو بصير عنه ع **وان كن** المطلقات **اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن**
سوى كان طلاقهن رجعيا او بائنا ومنطوق الكلام يقتضي وجوب النفقة للحامل المطلقة رجعيا كان
الطلاق او بائنا ومفهومه عدم وجوب النفقة لغير الحامل من المطلقات وهو حجة لانه مفهوم الشرط
لكنه مخصوص بالرجعية لاجماعنا على وجوب الانفاق عليها وان كانت حائلا لانها في حكم الزوجة على ما
تقدم والسكنى هنا تابعة للنفقة باجماعنا وفي اخبارنا دلالة عليه ووافقنا الشافعية في اختصاص
النفقة بالحامل من بين المطلقات واختلفوا في حكم الرجعية والحنفية لما اوجبوا الانفاق لكل مطلقة
تشكل عليهم مفهوم الشرط قال في ك فان قلت اذا كان لكل مطلقة عندكم يجب لها الانفاق
فما فائدة الشرط في قوله وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن قلت فائدته ان مدة الحمل ربما طالت وقتها
فظن ظان ان النفقة تسقط اذا مضى مقدار عدة الحائل فنفى ذلك الوهم ولا يخفى ما فيه من التكلف
البعيد مع ان الاصل يوجب العدم لما عدا الحامل فانه الزام وتكليف يتوقف على الدليل الواضح
هذا وقد اختلف اصحابنا في كون نفقة الحامل المطلقة لها نفسها او للحمل ذهب الى كل جماعة وذكروا فائدة
الخلاف في كتب الفروع والاولى السكوت عما سكت الله عنه وهذه المسئلة نظائرها والاقتصار على
ظاهر القران من وجوب النفقة للحامل المطلقة وقطع النظر عن كونها للحمل او لها نفسها ولهذه المسئلة
نظائر يجري على نحوها ان شاء الله تعالى **فان ارضعن لكم** بعد انقطاع علقة النكاح بالطلاق ونحوه
ويحتمل تعميمه للعموم **فاتوهن اجورهن** على الارضاع وفيه دلالة على عدم وجوب الارضاع على الام ولو
ارضعت وجب لها الاجر اي اجرة المثل بلا فرق في ذلك عند اكثر اصحابنا بين حال الزوجية وعدمها
وفي الاخبار دلالة عليه ومنع الشيخ في الخلاف من الاجر حال الزوجية وهو قول الحنفية فقد تقدم الكلام
فيه وعلى القول بكون النفقة للولد فوجوب الاجر على الاب يكون مشروطا بفقر الولد وغنى الاب فلو كان
للولد مال وجب ان يعطى الام الاجرة منه ولا ينافيه ظاهر الاية فانها اقتضت دفع الاب الاجرة و
ذلك لا يستلزم كونها من ماله فانه لو كان المال من الولد يجب على الاب اعطاؤها منه ايضا لانه وليه
ولو كان الولد فقيرا وكان الاب ايضا كذلك فالظاهر وجوب الارضاع على الام بالاجرة كما يجب عليها
الانفاق عليه لو كان الاب معسرا فان الارضاع انفاق والاظهر اشتراط عدم غناها عن اجرة الارضاع فلو كانت
بحيث لا وجه لمعاشها سواه قدمت على الولد فان النفس مقدم على واجبي النفقة بالاجماع ونحوه فتكون

لاجره

كاجرة من بيت المال لانه من المصالح فتامل **وأتمروا بينكم بمعروف** في ك الايتمار بمعنى التامر كالاشتوار بمعنى
التشاور يقال ايتمر القوم وتامروا اذا امر بعضهم بعضا والمعنى وليامر بعضكم بعضا ونحوه قال في
ونقل في ك قولا بان معناه قبول الامر وملاقاته بالتقبل من الله تعالى وقال الكسائي اصله التشاور
ومنه ياتمرون بك اي يتشاورون في ك في والاولى عندي ان يكون المعنى تربوا بالمعروف بينكم
في امر الولد ومراعاة الام حتى لا يفوت الولد شفقتها عليه وغير ذلك ويدل عليه قول امرء القيس
ويعدو على المرء ما ياتمر يعني ما يدبر نفسه لان الرجل يعاد بامر ليس برشد فيعدو عليه ويهلكه
انتهى وهو بعيد والاولى حمله على الوجه الاول لعدم صرح الشيخ في ك والمراد بالمعروف كونه على
الوجه الجميل في ارضاع الولد بحيث لا يضر بمال الوالد ولا بنفس الولد فلا يزاد على اجرة المثل ولا ينقص
الولد عن الرضاع المعتاد **وان تعاسرتم** تضايقتم فيما بينكم ولم يرض احدكم بما قال الاخر **فسترضع**
له اخرى فستوجد ولا تعوز مرضعة غير الام ترضعه وفيه طرف من معاتبة الام على المعاسرة فان
المساهلة من جانبها انسب لانها اشفق بالنسبة الى الاب ولانه لا ينتقص منها شيء بالحقيقة بخلاف الاب
فانه يخرج الاجرة من ماله وان كان من مال الولد على ما مر ولانه ولدها فلو فرض النقص من الاجرة لم يكن
ضائعا وقد يستفاد من الاية عدم جواز ارضاع غيرها لو لم يحصل التعاسر من جانبها بل رضيت بما رضي به
الغير على ما قاله الاصحاب وجواز ارضاع غيرها لو حصل التعاسر منها وعدم قبولها بما يقبل الغير
وعلى هذا اصحابنا ايضا وفي الاخبار دلالة عليه **لينفق** اشارة الى كيفية الانفاق على المطلقة
بل الانفاق مطلقا بالنسبة الى من يجب نفقته **ذو سعة من سعته** اي بحسب حاله في السعة والغنى ماكلا
ومشربا وملبسا ومسكنا ولا يخرج عن ذلك الى طرفي الاسراف والتقتير فهما مما نهي عنهما **ومن قدر**
عليه رزقه اي ضيق عليه وهو الفقير الذي ليس في سعة وغنى **فلينفق مما اتاه الله** اي قدر
حاله وطاقته من البلغة ولا يكلف الزائد عليه كالاغنياء فانه تعالى لم يعطه زائدا على ما عنده ولا
يكلفه الزائد عليه كما اشار اليه بقوله **لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها** من القدرة والطاقة وفيه
دليل على ان التكليف بما يشق الى حد ما لا نفع فيه ... على انه لا تكليف بالمحال فانه لا حاجة الى الدلالة
عليه بالنقل اذ العقل يحكم به وفيه دليل على القبح العقلي **سيجعل الله بعد عسر يسرا** اي بعد ضيق
سعة وبعد فقر غنى وبعد صعوبة الامر سهولة وهو تطييب لقلوب الفقراء بل الفقراء من الازواج
ان انفقوا ما قدروا عليه ولم يقصروا ويمكن حمله على العموم بالنسبة الى من يجب نفقته عليهم ووعد لهم
بحصول العوض وتبديل العسر باليسر اما في الدنيا او في الاخرة على سبيل منع الخلو فانه رحمة الله

في الاحزاب

اوسع من ذلك **السابعة يا ايها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات** اراد بالنكاح هنا العقد
وهو امارة انه حقيقة فيه ولعل في قصر الحكم على المؤمنات اشعارا بعدم جواز نكاح الكافرات
كما سلف او تنبيها على ان شان المؤمن ان لا ينكح غير المؤمنة **ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن** اي
تجامعوهن كما هو الظاهر المتبادر من لفظ المس **فما لكم عليهن من عدة تعتدونها** تستوفون
عددها من عددت الدراهم فاعتدها كقولك كلته فاكتال ويحتمل تعدونها والاسناد اليهم
للدلالة على ان العدة حق للازواج كما اشعر به فما لكم والتعبير بثم للدلالة على عدم تفاوت
الحكم بين ان يطلقها وهي قريبة العهد من النكاح وبين ان يبعد عهدها وتتراخى بها المدة في
حبالة الزوج ثم يطلقها وفي تعليق عدم العدة على عدم المسيس دلالة ظاهرة على ان الخلوة بمجردها
لا توجب العدة كما قاله اصحابنا وتبعهم الشافعي وعند ابي حنيفة حكم الخلوة الصحيحة حكم المساس
في وجوب العدة وهو خلاف ظاهر القرآن **فمتعوهن** ظاهره الامر بالمتعة على الاطلاق وقد تقدم
ما يدل على الوجوب في المفوضة غير المفروض لها مهرا اما المفروضة فلها نصف المهر المفروض على تقدير
عدم الدخول فيمكن حمل الاطلاق عليه ويمكن حمل الامر على الرجحان المطلق فيكون في صورة عدم التسمية
واجبا ومع التسمية مستحبا بل تستحب في جميع المطلقات وان دخل بهن على ما عرفت كما اشار اليه
وسرحوهن اي اخرجوهن من منازلكم لعدم حق لكم عليهن **سراحا جميلا** من غير ضرار ولا منع
حق واجب من متعة ومهر وغيرهما ومن فسره بالطلاق فقد ابعد لانه لم يتقدم عليه كالمتعة **الثامنة**

في البقرة

والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا جمع زوج يعني الزوجة **يتربصن بانفسهن** يحبسنها العدة
اربعة اشهر وعشرا خبر عن الذين على حذف المضاف اي ازواج الذين يتوفون منكم او ان العائد الى الخبر
محذوف اي يتربصن بعدهم كقولك السمن منوان بدرهم او ان التقدير يتربصن ازواجهم فلا حاجة
الى تقدير العائد وقوله عشرا بالتانيث تغليبا لليالي على الايام اذا اجتمعت في التاريخ ولذلك لا تراهم
قط يستعملون التذكير فيه ذاهبين الى الايام تقول صمت عشرا ولو ذكرت خرجت من كلامهم ومن
البين قوله تعالى ان لبثتم الا عشرا ثم قوله ان لبثتم الا يوما وقيل في سبب التغليب ان مبدأ الشهر من الليل
والاوائل اقوى من الثواني وايضا هذه الايام ايام الحزن والكدورة خليقة ان تسمى ليالي والخبر عموم
كلام غير مرعي وتقتضي الآية وجوب التربص المدة المذكورة على كل من توفي عنها زوجها سواء كان مدخولا
بها او لا صغيرة او كبيرة حتى لو كانت رضيعة او كان زوجها المتوفى عنها رضيعا كانت كذلك حرة او امة
لعموم اللفظ فالتخصيص يحتاج الى الدليل فالآية في عموم اللفظ تقتضي تساوي المسلمة والكتابية

كما قال

كما قال الشافعي والحرة والامة كما قاله الاصم والحامل وغيرها لكن القياس اقتضى تنصيف المدة
للامة والاجماع خص الحامل عنه بقوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ثم قال وعن علي
وابن عباس انها تعتد باقصى الاجلين احتياطا قلت الحكم بتساوي المسلمة والكتابية فيه مما لا شبهة
تعتريه واما الحكم بتساوي الحرة والامة كما قاله الاصم فعليه اكثر اصحابنا نظرا الى عموم الآية وتؤيده
الاخبار المعتبرة الاسناد الدالة على ان الحرة والامة سواء في الاعتداد من الموت كصحيح زرارة عن
الباقر عليه السلام قال ان الحرة والامة كلتيهما اذا مات عنهما زوجها سواء في العدة الا ان الحرة تحد والامة
لا تحد ونحوها من الاخبار وذهب بعض اصحابنا الى تنصيف العدة فيها كما ذهب اليه الشافعي
واوجب عليها شهرين وخمسة ايام لا لما ذكره الشافعي من القياس فانه باطل عندنا وعلى القول
بصحته فلا وجه لجريانه هنا لما عرفت من ان امر العدة تعبد لا يجري فيه القياس كالكفارات سلمنا
العلة لكنها من المستنبطة وتخصيص القرآن العظيم بمثلها مرغوب عنه بين محققي الاصوليين
من العامة بل لورود اخبار معتبرة الاسناد عن ائمة الهدى صلوات الله عليهم بذلك روى محمد بن مسلم في
الصحيح عن الصادق عليه السلام قال الامة اذا توفي عنها زوجها فعدتها شهران وخمسة ايام ونحوها من الاخبار
منضما الى اعتضاده بكون الرقية مناط التنصيف وذلك يوجب تخصيص الآية بها جمعا بين الادلة واجابوا
عن الاخبار الاول بحملها على ام الولد فانها تساوي الحرة في العدة كما دل عليه صحيح سليمان بن خالد قال
سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الامة اذا طلقت ما عدتها قال حيضتان او شهران قلت فان توفي عنها
زوجها فقال ان عليا عليه السلام قال في امهات الاولاد لا يتزوجن حتى يعتددن اربعة اشهر وعشرا
وهن اماء انتهى والى هذا القول ذهب شيخنا ابو جعفر في نهايته واختاره العلامة واكثر الاصحاب
وحاصله الفرق بين كون الامة ذات ولد وغير ذات ولد والتحقيق ان العمل بظاهر الآية قوي وتعارض
الاخبار يوجب التساقط وظاهر الشيخ في ... الميل اليه واما ما ذكره من الاجماع على تخصيص
الحامل عنها بقوله واولات الاحمال الخ فغير معلوم بل ولا مظنون واي اجماع يثبت عندهم مع
مخالفة امير المؤمنين عليه السلام وابن عباس وجماعة من الصحابة وقد عرفت ان آية اولات الاحمال
ظاهرة في المطلقات لدلالة السياق على ذلك فان قيل اذا كانت هذه الآية في المطلقات فما
وجه الحكم فيما تقولونه معاشر الامامية من كون عدة المتوفى عنها الحامل ابعد الاجلين من الوضع
والمدة قلنا نحن نثبت ذلك بدليل من خارج فان الاحكام ليس ثبوتها معلوما من القرآن فان
السنة قد بينت كثيرا منها وفيما نحن فيه قد تظافرت اخبارنا به روى الحلبي في الحسن عن ابي عبد الله عليه السلام

انه قال المتوفى عنها زوجها تنقضي عدتها بآخر الاجلين ونحوها من الاخبار على انا اذا قلنا بعموم اولات الاحمال
للمطلقات والمتوفى عنهن ازواجهن قلنا انه تثبت ابعد الاجلين في الحامل باعتبار ان المتوفى
عنها معطوف قد دخلت تحت عامين فلا وجه للجمع بينهما الا بذلك فانها اذا كانت حاملا ووضعت قبل
مضي الاشهر لم يكن بد من الاشهر والا لم يكن عاملا بايتها ولو تعدت الاشهر على الوضع لم يكن بد
من وضع الحمل والا لم يكن عاملا باية واولات الاحمال الاية وعلى ما قلناه يكون عاملا بالايتين
معا فيتم ما قال اصحابنا واعلم ان اصحابنا اجمع على انه وجوب العدة على المتوفى عنها من حين بلوغ
الخبر وهو قول الشافعي في الجديد وذهب اكثر العامة الى ان العدة من حين الموت فلو انقضت
العدة او اكثرها ثم بلغها خبر وفاة الزوج وجب ان تعتد بما انقضى قالوا ويدل عليه ان الصغيرة
التي لا علم لها يكفي في انقضاء عدتها هذه المدة وفيه نظر وقد يكون في قوله يتربصن بانفسهن
دلالة على ما قلناه اذ المراد حبس انفسهن للاعتداد تلك المدة وهو لا يتحقق بدون وصول الخبر
ولوجوب الحداد عليها اي ترك الزينة في جميع تلك المدة لاجل موت الزوج وهو انما يكون بعد
العلم وذلك ظاهر وفي الاخبار دلالة عليه ايضا كما ان فيها دلالة على ان المطلقة تعتبر حساب
عدتها من حين وقوع الطلاق لا بلوغ الخبر والى هذا ذهب الاكثر وقيل تشتركان في الاعتداد
من حين بلوغ الخبر وبه روايات ايضا الا ان الاصحاب حكموا بشذوذها وندرتها ولم يعملوا عليها
واستدل العلامة على الاول بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فانه تعالى دل بتعقيبه
على ان ابتداء التربص من حين الطلاق لانه وصف صالح للعلية علق عليه الحكم ظاهرا وعقب بالفاء
الدالة على السببية فتثبت العلية وفي الاستدلال بها نظر فانها الى الدلالة على الاعتداد من حين البلوغ
اقرب لان الظاهر من قوله يتربصن بانفسهن حمل انفسهن وحبسها على التربص وذلك انما يكون مع العلم
كما عرفت والاولى عدم التعرض للاستدلال بالاية والاكتفاء بالاخبار فانها تدل على ان ظاهرها غير
مراد وان العدة في المطلقة من حين وقوع الطلاق فتأمل **فاذا بلغن اجلهن** اي انقضت عدتهن **فلا
جناح عليكم** ايها الحكام او المسلمون جميعا **فيما فعلن في انفسهن** من التعرض للخطاب وارادة التزويج
وساير ما حرم عليهن للعدة **بالمعروف** اي بالوجه الذي لا ينكره الشرع فيفهم انهن لو فعلن ما هو
منكر شرعا كان على الحكام بل على احاد المسلمين الذين يقدرون على المنع ان يمنعوهن من باب الحسبة
والامر بالمعروف فان قصروا في ذلك كان عليهم الجناح والاثم **والله بما تعملون خبير** فيجازيكم على اعمالكم
وفيه ترغيب وتهديد وترهيب كما وقع التعقيب به في اكثر الاحكام بعثا على الاهتمام باقامة حدود الله

قال

تعالى في الاية وهي عند كثير ناسخة لقوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى
الحول غير اخراج الاية وان كانت متقدمة عليها في التلاوة وقال عند ذكر تلك الاية اتفق العلماء على
ان هذه الاية منسوخة وروى عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال كان الرجل اذا مات انفق على امرأته من صلب
المال حولا ثم اخرجت بلا ميراث ثم نسختها اية الربع والثمن فالمرأة ينفق عليها من نصيبها وقال
وعنه عم نسختها يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا ونسختها اية المواريث يعني ان الاية التي
نحن فيها نسخت المدة اعني الحول واية المواريث نسخت الوصية بالنفقة وليس المراد بعدم النفقة
لها في ايام العدة ثبوت ذلك على الاطلاق بل اذا كانت حائلا اما لو كانت حاملا فان المشهور
بين علمائنا ثبوت الانفاق عليها نظرا الى ان الانفاق حكم شرعي يحتاج الى الدليل والاصل العدم
وفي الاخبار ما يدل على المشهور وتحقيقه يعلم من خارج اما السكنى لها فقد اثبتها الشافعية مدة
الاربعة اشهر وعشرا ونفاها اصحابنا وتابعهم الحنفية وتمام ما يتعلق بذلك من الاحكام يعلم من
الفروع **التاسعة الطلاق مرتان** اي الطلاق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق لا الجمع والا
الارسال فالمراد بالمرتين مجرد التكرير والوقوع مرة بعد اخرى نحو ارجع البصر كرتين اي ثنتين ومثله
التثنية التي يراد بها مجرد التكرير نحو قولهم لبيك وسعديك واخواتهما ولفظ الكلام خبر لكنه
في معنى الامر اي طلقوا اثنتين **فامساك بمعروف او تسريح باحسان** تخيير للازواج بعد ان علمهم
كيف يطلقون بين ان يمسكوا النساء بحسن العشرة والقيام بحقوقهن الواجب عليهم وبين ان
يسرحوهن السراح الجميل الذي علمهم اياه من كونه غير مشتمل على اضرار ويحتمل ان يكون حكما مبتدأ
لبيان حال الزوجة مع الامساك وعدمه كما احتمل ذلك وعلى هذا ففي الاية دلالة على اشتراط
وقوع الطلاق منفصلا بان يطلق ثم يراجع ثم يطلق اخرى اذا شاء وهكذا ولا يجوز الجمع بين
طلقتين او ثلث على الارسال في كلام واحد كان يقول هي طالق طلقتين او ثلثا او طالق وطالق
وطالق او يكرر هي طالق وعلى هذا اصحابنا اجمع ووافقهم الحنفية وفي وقوع الواحدة على هذا التقدير
خلاف بينهم وتفصيله يعلم من محله وح فتكون الطلقة الثالثة مستفادة من قوله فان طلقها
فلا تحل له الخ كما سيجي قال ابن ادريس وهذا مذهبنا ولا يستفاد من الاية على هذا الوجه اعتبار
تفريق الطلقات على الاطهار بمعنى ان يوقع كل طلقة في طهر غير طهر التطليقة الاولى فلا ومن ثم
ذهب اكثر اصحابنا الى جواز وقوع الطلقات الثلث في طهر واحد بل في مجلس واحد مع
تخلل الرجعة بين التطليقات او بدونه واستدل الشافعي على جواز ارسال الثلث بعد ما يقع العجلاني

الثلث ثم

الذي تحته امرأة فطلقها ثلثا بين يدي رسول الله ص فلم ينكر عليه وموضع الدلالة بمعزل اذ لم يثبت في متن
الخبر ما يدل على ان وقوع الثلث كان بطريق الارسال وجاز ان يكون مع الفاصلة بالرجعة ولو في مجلس
واحد كما اشرنا اليه على ان في الجمع بين الملاعنة والطلاق تأمل ويحتمل ان يكون مع الفاصلة بالرجعة
معنى الاية الطلاق الرجعي الذي يثبت فيه الرجعة مرتان وحينئذ الرجل في الجاهلية كان يطلق امرأته
ثم يراجعها قبل ان تنقضي عدتها ولو طلقها الف مرة وكانت القدرة على المراجعة ثابتة له فجاءت
امرأة الى عائشة فشكت ان زوجها يطلقها ويراجعها يضارها بذلك فذكرت عائشة ذلك
لرسول الله ص فنزلت فعلى هذا الاية متعلقة بما قبلها والمعنى ان الطلاق الذي يملك الرجعة فيه مرتان
اذ لا رجعة بعد الثالثة فامساك بمعروف اي بالرجعة الثابتة على الوجه الذي لا ينكر في الشرع او تسريح
باحسان او بان لا يراجعها حتى تبين بالعدة وليس في اصحابنا من يذهب الى هذا الوجه بل الذاهب
اليه الشافعية المجوزون للجمع بين الطلقات الثلث قالوا لانه تعالى بين في الاية الاولى ان حق الرجعة ثابت
للزوج ولم يذكر ان ذلك الحق ثابت دائما او الى غاية معينة فكان ذلك كالمجمل والعام فيفتقر الى مبين
فذكر عقيبه ان الطلاق المعهود السابق الذي يثبت للزوج حق الرجعة هو ان يوجد طلقتان فقط
فاذا وصلت التطليقة الى هذه الغاية بطل حق الرجعة والطلاق بمعنى التطليق كالسلام بمعنى التسليم
ويؤيد هذا ان الظاهر من الاية اذ المتبادر منه الطلاق الشرعي الرجعي ويشعر بتغييره تمام الاية العاشرة **فان**
طلقها اي طلق الزوج الزوجة التي طلقها مرتين على الوجه الاول وكذا الثاني ويزيد فيه احتمال ان يكون تفسيرا
لقوله او تسريح باحسان كما قال تعالى **فلا تحل له من بعد** اي من بعد الطلقات الثلث **حتى تنكح زوجا**
غيره حتى تتزوج غير المطلق وتقتضي مفهوم الغاية توقف حلها للزوج الاول مع حصول الطلقات الثلث
على نكاح المحلل سواء كانت العدة بعد الطلاق مستوفاة ام لا وعليه الاخبار الصحيحة وقال عبد الله بن بكير
ان استيفاء العدة الثالثة يهدم التحريم ولا يحتاج الى المحلل استنادا الى رواية اسندها الى زرارة قال سمعت
ابا جعفر ع يقول الطلاق الذي يحبه الله تعالى والذي يطلق الفقيه وهو العدل بين المرأة والرجل ان يطلقها
في استقبال الطهر بشهادة شاهدين وارادة من القلب ثم يتركها حتى تمضي ثلثة قروء فاذا رأت الدم من
اول قطرة من الثالثة وهو اخر القروء لان الاقراء هي الاطهار فقد بانت منه وهي املك بنفسها فان شاءت تزوجته
وحلت له فان فعل هذا بها مائة مرة هدم ما قبله وحلت بلا زوج الحديث وهو ضعيف من وجوه الاول ان
عبد الله بن بكير فطحي فلا يعتمد بروايته الثاني انه لما سئل عن هذا قال هذا مما رزق الله من الرأي
وظاهره انه ليست برواية مع ان سند الرواية قد اختلف فتارة اسندها الى زرارة واخرى الى رفاعة

ومع

ومع ذلك فيها الغفلة وفوق ذلك الشيخ ان اسناده الى زرارة وقع نصرة لمذهبه الذي افتى به لما رأى ان
اصحابه لا يقبلون ما يقول برأيه قال وقد وقع منه من العدول عن اعتقاده الحق الى الفطحية ما هو
معروف والغلط في ذلك اعظم من الغلط فيما يعتقده صحيحا لشبهة دخلت عليه الى بعض اصحاب الائمة
عليهم السلم واستدل بظاهرها من نفى نكاح البالغة بدون الولي ومن جوز للمرأة ان تعقد على نفسها
لانه اضافه اليها والقول بان الاسناد اليها مجاز حيث ان نكاح الولي نكاحها او اتفاق الثيب والكلام في
البكر الخفي ما فيه ومقتضى الاية الاكتفاء بالعقد كما هو الظاهر من اطلاق النكاح واخذ ابن المسيب بظاهره
فاكتفى في العقد بالتحليل والاجماع على خلافه سابقا ولاحقا اسقط اعتباره واوجب الوطي في
التحليل وفي الاخبار من الفريقين دلالة على اعتبار ذلك ايضا وهو الذي اوجب تقييد الاية ويمكن ان
يراد من النكاح هنا الوطي لوروده بمعناه في غيرها من الايات فليكن هنا كذلك ويدل على الانعقاد
الاجماع على عدم الاكتفاء بالعقد ويكون العقد مستفادا من لفظ الزوج وعلى هذا يعتبر كون الزوج
الثاني ممن يصلح للوطي بان يكون بالغا ويدل عليه ما رواه قال كتبت الى الرضا ع رجل طلق امرأته الطلاق
الذي لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره فتزوجها غلام لم يحتلم قال لا حتى يبلغ الحديث ونحوها والطلاق
النكاح ينصرف الى الدائم لانه المتبادر عند الاطلاق ويدل عليه زوجا غيره لظهوره فيه وكذا قوله **فان**
طلقها اي طلقها الزوج الثاني المحلل **فلا جناح عليهما** اي لا اثم ولا حرج على الزوجين **ان يتراجعا**
اي يرجع كل واحد منهما الى صاحبه بعقد مستانف بعد انقضاء العدة من المحلل لمكان الوطي المعتبر
ان ظنا ان يقيما حدود الله المتعلقة بالزوجية من حسن الصحبة والمعاشرة وبيان الامور الواجبة
عليهما والتقييد بالظن لان العلم مغيب عنهما لا يعلمه الا الله تعالى ومقتضى التقييد عدم جواز التراجع
بدون ذلك الظن سواء تيقنا العدم او ظناه او تساوى الطرفان عندهما الا ان ذلك يستلزم الدخول
في المحرم فيكون حراما ويحتمل عدم اعتبار هذا المفهوم وجواز التراجع بدون القيد نظرا الى ان المفهوم
انما يعتبر اذا لم يكن فايدة سواه ولعل الفايدة في التقييد الاشارة الى تاكيد حسن المعاشرة وعدم
الخروج عن الطاعة او رجحان المفارقة على عدم ذلك فلا يترتب الاثم على الزوجية وكيف كان
فلا ينبغي الريب في صحة العقد اذ غاية ذلك انه فعل حراما والنهي في غير العبادة لا يوجب البطلان
ولو قلنا بعدم اعتبار المفهوم فلا ريب في الصحة واستدل بعض العامة بظاهر الاية على حصول
التحليل للزوج الاول بمجرد التراجع عقيب ما يطلقها الزوج الثاني من غير عدة بدلالة فاء
التعقيب وفيه نظر فان الاية مخصوصة بقوله والمطلقات يتربصن بانفسهن الاية حيث دلت

على وجوب التربص مطلقا هذا وقد اختلف في النكاح بشرط التحليل فجوزه ابو حنيفة وحكم بصحته على كراهة وقيل انه يصح
العقد ولا الشرط فلا تحل للاول وعلى الثانى وعلى هذا اصحابنا وقال الشافعى لان الشرط مناف لمقتضى العقد اذ
مقتضاه بقاء الزوجية وعدم وجوب الطلاق فيكون بمنزلة اشتراط العدم ولان عقد النكاح لا يبطل
مع صحته من دون طلاق او فسخ فيكون الشرط باطلا وهو يستلزم بطلان المشروط وقد يستدل لابى حنيفة
بعموم الاية وفيه بعد لظهور ان المراد من قوله حتى تنكح زوجا غيره العقد الصحيح المتلقى من الشارع وغير
معلوم انه مع الشرط كذلك بل قيل انه الاستدلال بعمومات العقود لا يمكن الا بعد تحقق شرايطها
وقد ظهر من ذلك انهما لو كانا في خاطرهما ذلك ناويين له من غير ان يتلفظا به لم يضر في النكاح فان
الظاهر من الشارع انه يعلق الاحكام على العقود الظاهرة وخطور التحليل في البال لا دخل له بل الظاهر
انه قليلا ما ينفك عن القصد وما نقل عنه صلى الله عليه وسلم انه لعن المحلل والمحلل له فالظاهر ان المحلل المشترط التحليل
في العقد اذ لا شك في جواز فعل ذلك بدون النية كما لو وقع اتفاقا او مع النية على ما عرفت وذهب
مالك وجماعة من العامة الى بطلان النكاح على تقدير ان يكون في خاطرهما ذلك وهو بعيد **وتلك**
اشارة الى الامور المذكورة التى بينها في النكاح والطلاق والرجعة **حدود الله** اوامره ونواهيه **يبينها**
يذكرها مبينة **لقوم يعلمون** يفهمون ويعلمون بمقتضى العلم لان من لا يعمل بمقتضاه بمنزلة غير العالم
لعدم انتفاعه بعلمه وهذا هو الوجه في تخصيص العالمين مع ان الاحكام ثابتة للجميع ويجوز ان يكون الوجه
في تخصيصهم انهم الرؤساء فاكتفى بهم او تشريفا لهم او ان المراد من يصح منه العلم فيدخل الجميع وفيه ما فيه
الثانى في الخلع والمباراة وفيه اية واحدة وهى قوله **ولا يحل لكم ان تأخذوا مما اتيتموهن** اى من
الصدقات **شيئا** ولو كان قليلا والخطاب فيه يحتمل ان يكون للحكام نظرا الى ان الاخذ والاعطاء
بامرهم فيصح اسناد الاخذ والايتاء اليهم لانهم السبب القوى والمعنى لا يحل لكم ايها الحكام ان تامروا
باخذ شئ مما حكمتم على الازواج باعطائه وهو من المهور المدفوعة اليهن **الا ان يخافا** اى الزوجان **الا يقيما**
حدود الله مفعول يخافا بنزع الخافض اى من ترك اقامة حدوده فيما يلزمهما من مواجب الزوجية او
غيرها قيل نزلت في ثابت بن قيس كانت زوجته تبغضه وهو يحبها فاتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت لا انا ولا
ثابت ولا يجمع راسى وراسه شئ والله ما اعيبه في دين ولا خلق ولكنى اكره الكفر في الاسلام ما اطيقه بغضا فقال
فاختلعت منه بحديقة اصدقها اياها ويحتمل ان يكون الخطاب للازواج وما بعد ذلك خطاب للحكام
وفيه شئ من تشويش النظم على القراءة المشهورة والمراد بخوفهما عدم اقامة الحدود ظنهما ذلك
ويؤيده قراءة من قرأ يظنا وذلك بان يظن من المراة النشوز والخروج عن الطاعة او تقول لا

اغسل

اغسل لك راسى من جنابة على ما دلت عليه الاخبار المعتبرة الاسناد كحسنة الحلبى عن الصادق عليه السلام قال
لا يحل خلعها حتى تقول لزوجها والله لا ابر لك قسما ولا اطيع لك امرا ولا اغتسل لك من جنابة
ولا وطين فراشك ولا اذنت عليك الا باذنك وغيرها من الاخبار **فان خفتم** ايها الحكام **الا يقيما حدود الله**
الاحكام المتعلقة بالزوجية وغيرها **فلا جناح عليهما** نفى الجناح عن الزوجين مع كون
الخطاب للحكام لان نفى الجناح عنهما يستلزم نفيه عنهم اى لا حرج ولا اثم على الزوجين **فيما**
افتدت به المراة نفسها لا على الرجل فيما اخذه ولا عليها في الاعطاء والاطلاق لا افتداء
عليه لانها تخلص نفسها من تحت حكمه فكانها تخلص من الملكية او القتل لمكان بغضها
وغيظها او من المعاصى وظاهر الاية عدم اثم المراة في اعطاء ما تخلص نفسها ولكن هذا
لا يستلزم عدم الاثم باظهار الكراهة والخروج عن الطاعة ويمكن ان يقال لمحة الاعطاء
مشروطة بخوفها وظنها انها ما تقدر على ضبط نفسها في الخروج عن الشرع وح فلا يبعد
في الجواز بل الوجوب تخييرا بينه وبين الترك ولكن لما عرفت من نفسها عدم القدرة
على الترك تعين الاعطاء عليها بل الظاهر ان اعطاء المال لتخليص النفس من المشقة الحاصلة
بالمعاشرة لانه غير موافق لها طبعا وان كان موافقا شرعا مما لا قصور فيه هذا ومقتضى
الاية جواز الاخذ مع خوف عدم اقامة الحدود من الجانبين بان يكون الكراهة من كل منهما
والظاهر من الاصحاب بل الروايات ان ذلك ليس بشئ ظاهر في الخلع نعم هو شرط في المباراة
عندهم الا ان يحمل على خوف الخروج ايضا بسبب خروج الزوج عن موجبات الشرع فيكون
هو ايضا الخروج لكونه سببا فيه ولكن الظاهر ان هذا غير شرط في الخلع عندهم وبالجملة
فالثابت فيما بينهم ان شرط الخلع بغض الزوجة وقولها ما يدل على عدم القيام بحقوق الزوج
من غير تعرض لحال الزوج والاخبار انما دلت على ذلك وعلى هذا فيمكن حمل الاية على المباراة دون
الخلع كما هو المشهور فانها انما تتحقق مع الكراهة من الطرفين لكن ظاهر الاية قد ينافيه لظهورها
في جواز اخذ الزائد على ما اعطاها وهو انما يصح عندنا في الخلع اذ في المباراة لا يجوز اخذ
الزيادة عليه فالاية على كل تقدير لا تنطبق على شئ منهما ويمكن حملها على الخلع ويكون ذكر
الرجل معها لاقترانهما كقوله تعالى نسيا حوتهما وقوله يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان وانما هو
من الملح دون العذب مجازا للاتساع كما حمل قوله فلا جناح عليهما على المراة فقط لان الفدية
منها قال الشيخ في التبيان وهذا اليق بمذهبنا لان الذى يبيح الخلع عندنا هو ما لولاه لكانت

المراة عاصية وظاهره انه هنا كذلك بالنسبة الى المراة فيحمل عليه قال سـ واعلم ان ظ كلامه يدل
على ان الخلع لا يجوز من غير كراهة وشقاق ولا بجميع ما ساقه الزوج اليها فضلا عن الزايد
ويويد ذلك قولهم ايما امراة سالت زوجها طلاقا في غير باس فحرام عليها رايحة الجنة وما
روي عنه انه ص قال لجميلة امراة ثابت بن قيس اتردين عليه حديقته قالت اردها وازيد عليها
فقال ص اما الزايد فلا والجمهور استكرهوه ولكن نفذوه فان المنع في العقد لا يدل على استكرهن
فساده وانه يصح بلفظ المفاداة فانه سماه افتداء انتهى وقد تضمن كلامه ثلثة احكام الاول
عدم جواز الخلع بدون الكراهية والشقاق ولعله اراد بعدم الجواز عدم حلية ما ياخذه بدون
ذلك كما هو ظاهر الاية وكان عليه ان يبين كون الكراهة والشقاق من الجانبين او من جانب
واحد كما اشرنا اليه والامر فيه سهل بعد ما بيناه والثاني عدم جوازه بجميع ما ساقه اليها
ويلزم منه عدم الجواز في الزايد بطريق اولى ولكن في دلالة الاية عليه كما ادعاه بعد بل
الظ دلالتها على الزايد فضلا عن الجميع لعموم فيما افتدت به والاصل عدم تقييده وتخصيصه بشيء
مما اتيتموهن وان سبق لعدم ما يوجب التخصيص وحديث ثابت بن قيس لم يدل صريحا على
عدم جواز الزيادة اذ يجوز ان يكون قوله اما الزايد فلا بعد قولها وازيد عليها لا لعدم جواز الزيادة
بل لعدم الاحتياج اليها لانه رضي بما دفعه اولا اليها فالزيادة غير جايزة ولا يبعد اولويته
هذا ولو سلمنا ان المراد عدم الجواز لقلنا ان المنع اما ان يقع عن الزايد فقط او عن الجميع
والزايد وعلى كل تقدير يفيد عدم صلاحيته للعوضية وعدم صحة تملكه للزوج كما في المنع
عن بعض المعاملات مثل عدم جواز بيع المجهول والربا ونحو ذلك مما كان المنع فيه راجعا الى
احد الطرفين ودالا على الفساد فلا وجه للقول بان المنع راجع الى العقد فلا يدل على فساده
سلمنا ان النهي لا يدل على الفساد لكن لا يلزم دلالته على الصحة بل لا بد لها من دليل يدل عليها
الا ان يقال الاية دلت على صحة الخلع حال الخوف عدم اقامة الحدود ومقتضاها التحريم في غير هذه الحالة
ولا يمكن ان يتصف بالصحة وان النهي لا يدل على الفساد لعدم ما يدل على الصحة وبالجملة الظاهر من
حال الشارع انه لا يحكم بترتب الاحكام الا على ما رضي به واجازه الا ان ينص على خلافه او يقوم
دليل على الصحة في عموم ذلك الحكم فيندرج الفاسد تحته وما نحن فيه ليس كذلك وهذا الحق
الرايح ولا فالصحيح جوازه بالجميع والزايد عليه لظاهر الاية وتظافر الاخبار به وعدم ظهور صحة
الخبر الذي ذكره ولو سلم نحمل على ما قلناه من عدم الاحتياج الى الزايد مع الرضا بما دفعه فقط

الثالث

الثالث صحة الخلع بلفظ المفاداة نظرا الى انه تعالى سماه افتداء ولا يخفى ضعفه كيف والايقاعات
لما عبارات متلقاة من الشارع يتوقف صحتها على ايقاعها على وجهها واصالة العدم فيما سواها
ومجرد تسمية اعطاء الزوجة افتداء لا يقتضي ذلك فتامل ثم قال سـ واختلف في انه اذا
جرى بغير لفظ الطلاق فسخ او طلاق والاظهر انه طلاق لانه فرقة باختيار الزوج فهو كالطلاق
المعوض انتهى ولا يذهب عليك ان هذا الاختلاف جار بين اصحابنا ايضا ولكن الاكثر منهم
على انه طلاق لدلالة الاخبار الكثيرة عليه وح فيحتسب من الطلقات الثلث ولا يحل له بعد الثلث
احتاجت الى المحلل ونحو ذلك من الاحكام وقال الشيخ الاولى انه فسخ لا طلاق محتجا بانه وقع بغير
من صريح الطلاق ونيته فكانت فسخا كساير الفسوخ وفيه نظر اذ لا استبعاد في وقوعه بغير صريح
الطلاق وكونه في حكمه كما دلت عليه الاخبار وهذا كله على تقدير القول بوقوعه مجردا عن لفظ الطلاق
كما ذهب اليه الاكثر ودلت عليه بعض الاخبار المعتبرة الاسناد ولو اعتبرناه في صحته وقوعه كان
في عدد طلاقا تلك حدود الله اشارة الى ما حدد من الاحكام كالصوم والرجم والطلاق والخلع
والاحكام اي اوامره ونواهيه فلا تعتدوها فلا تجاوزوها وتمسكوا لخلافها ومن يتعد
حدود الله ويتجاوزها بالمخالفة فاولئك هم الظالمون لظلمهم انفسهم بتعريضها العقاب
في الاخرة بل في الدنيا ايضا بالحبس والتعزير والحدود اذا كان من جنسها وههنا اية اخرى تدل
على حكم الخلع في الجملة وهي قوله تعالى ولا تعضلوهن تمنعوهن بعض حقوقهن اللازم بالزوجية
لتذهبوا ببعض ما اتيتموهن من المهر وهو خطاب للازواج فقد قيل ان الرجل منهم كان يكره
زوجته ويريد مفارقتها فيسيء العشرة معها ويشق الامر عليها حتى تفتدي منه بمالها وتختلع
فنهوا عن ذلك الا ان ياتين بفاحشة مبينة بالفتح على قراءة بعض اي بينها الله او الشهود
الاربع وبالكسر على قراءة اخرى اي ظاهرة متبينة قيل هي الزنا وقيل ما يوجب الحد مطلقا وقيل
كل معصية حتى النشوز وسوء الخلق والمشهور انه استثناء من اخذ الاموال والمراد انه
لا يحل له ان يحبسها ضرارا لتفتدي الا اذا فعلت فاحشة فح يحل لزوجها ان يسالها الخلع فان
الاستثناء من النهي اباحة ولانها اذا زنت لم يامن ان يلحق به ولدا من غيره وتفسد فراشه
فلا تقيم حدود الله في حقه فيدخل في قوله فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت
به فيها دلالة على جواز الخلع في الصورة المفروضة وقيل انه استثناء من العضل لغوا عن
حبسهن في بيوت الاولياء الا بعد وجود الفاحشة ومن هولاء القايلين من زعم ان هذا

الحكم منسوخ بانه الحدود وهو بعيد اذ لا منافاة بينهما مع ان الاصل عدم النسخ وعلى المشهور فهل يختص
جواز العضل بمثل ما وصل اليها منه من مهر وغيره فلا يجوز الزيادة عليه ام لا يتقيد بذلك بل يجوز الزيادة
حتى يرضى قيل بالاول لحديث ابن الشهر العظيم ولما تقدم من قوله عم لجميلة امراة ثابت اما الزايد فلا
وقيل بالثاني نظرا الى اطلاق الاستثناء الشامل للزايد والى عد بعض الاصحاب هذا خلعا وهو غير
بعيد وللبحث فيه مجال فان المستثنى منه بعض ما اعطاها فالمستثنى ذلك البعض فيبقى المساوي
والزايد على اصل المنع فان خرج المساوي بدليل اخر بقي الزايد واطلاق الخلع على مثله محل نظر لانها
ليست كارهة بل مكرهة ولو سلم فالكراهة غير مختصة بها وهو شرط الخلع وذكرها من باب الخلع
لا يدل على انها منه وبالجملة الابحاث السابقة واردة هنا ويمكن الجواب بما تقدم فتامل **الثالث**
الظهار وفيه ايات الاولى **والذين يظاهرون منكم من نسائهم** الظهار ان يقول الرجل لزوجته انت
علي كظهر امي واشتقاقه اما من الظهر او من الظهور وهو الركوب بمعنى العلو ومعناه علوي وركوبي عليك
حرام كعلو امي ولا يصح عند اصحابنا وقوعه اذا شبه غير الظهر بغير الام ايضا كالاخت والبنت
وغيرهما من المحرمات ولو بالرضاع واليه يذهب ابو حنيفة والشافعي في الجديد لورود الاخبار
الصحيحة به ومنع منه اصحابنا وقوعه بغير الام النسبية نظرا الى ظاهر الاية ولا يخفى ما فيه فان الاية لا
تنفي غير الام فيصح اثباته بالاخبار الصحيحة لا بالاية ولا ينافيه صحيحة سيف التمار عن الصادق ع قال قلت له
الرجل يقول لامراته انت علي كظهر اختي او عمتي او خالتي قال فقال انما ذكر الله الامهات وان هذا
لحرام لان عدم ذكره لغيرهن لا يدل على الاختصاص فان قيل يلزم من ذلك تاخير البيان عن وقت الحاجة
او الخطاب قلنا لا يلزم فانه عم اجابة بالتحريم ولعل السائل استفاد المقصود منه اذ ليس في السؤال
ما يدل على موضع الحاجة بخصوصها فيجوز ان يكون هو التحريم وقد ذكر في الجواب فتامل اما ما يدل على
عموم التحريم في الرضاع والنسب معا فقوله ع يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وظاهر ان من في الخبر
اما تعليلية او بمعنى الباء والتقدير يحرم لاجل الرضاع او بسببه ما يحرم لاجل النسب او بسببه والتحريم
في الظهار بسبب ثابت في الجملة اجماعا فيثبت بسبب الرضاع كذلك فاندفع ما قيل ان التحريم
بسبب التشبيه بالنسب لا نفس النسب فلا يلزم من كون التشبيه بالنسب سببا في التحريم كون
التشبيه بالرضاع سببا فيه فتامل وهل يقع بغير لفظ الظهر كالبطن والفخذ الظاهر العدم وحكي
فيه عن بعضهم وقطع بوقوعه وتابعه ع فيه وهو قول الحنفية فانهم يذهبون الى انه ان شبهها
بعضو من الام يحرم النظر اليه كالبطن والفخذ كان ظهارا وان شبهها بعضو يجوز له النظر اليه

باب الظهار

في المجادلة

كاليد

كاليد والراس لم يكن ظهارا وذهب الشافعي الى ان ذلك العضو ان كان العضو مشعرا بالاكرام كقوله انت
علي كروح امي او عينها وقصد الظهار صح ظهارا وان قصد الاكرام لم يصح وان لم يقصد شيئا فوجهان
وان لم يكن مشعرا بالاكرام كقوله انت علي كرجل امي او كيدها او بطنها ففي الجديد انه ظهار وفي القديم
لا وفي اصحابنا من يذهب الى بعض هذه الاقوال ويرده اصالة الاباحة حتى يعلم المحرم وهو غير
معلوم فيما عدا الظهر من الاجزاء ولانه مشتق منه فلا يصدق بدونه وللاخبار الدالة على اعتباره
وما استند اليه ذلك البعض من رواية سدير عن الصادق ع قلت له الرجل يقول لامراته انت علي
كشعر امي او ككفها او كبطنها او كرجلها قال ما عنى به اذا اراد به الظهار فهو الظهار مدفوع
بضعف الخبر من وجوه ومثله لا يعارض به الادلة القاطعة الناصة على خلافه ثم يقتضي عموم
الاية صحة الظهار من الذمي لان الذين يتناول الكافر والمسلم وايضا تاثير الظهار انما هو في
التحريم والذمي اهل لذلك بدليل صحة طلاقه وايضا ايجاب الكفارة للزجر عن هذا الفعل الذي
هو منكر من القول وزور وهذا المعنى قائم في الكافر ولهذا يذهب ابن ادريس وجماعة من اصحابنا
وهو قول الشافعية وقال الشيخ في المبسوط والخلاف لا يصح الظهار من الكافر لان التكفير لا يصح
منه لاشتراط النية القربة فيه فيمتنع منه النية وهي من لوازم الوقوع وبوجه اخر من لوازم الظهار
وجوب الصوم على العاجز عن الاعتاق وايجاب الصوم على الذمي ممتنع لان ايقاعه في حال الكفر
باطل ومع الاسلام غير لازم لان الاسلام يجب ما قبله وتابع الشيخ في هذا القول جماعة من الاصحاب
وهو قول الحنفية والمالكية وربما احتجوا عليه بان قوله الخطاب للمؤمنين فلا يدخل فيه فلا يتحقق
الحكم والقول الاول اظهر نظرا الى عموم الاية وعدم صلاحية ما ذكروه للمانعية فان الظهار من قبيل
الاسباب التي لا تتوقف على الاعتقاد والتمكن من التكفير متحقق بتقديم الاسلام لانه قادر
عليه فانه لو لم يكن قادرا عليه لامتنع التكليف به وبالجملة عدم صحتها منه حال الكفر لا ينافي التكليف
بها اذ هو قادر على ان يقدم اسلامه ثم ياتي بها وقوله الاسلام يجب ما قبله قلنا هو عام والتكفير
خاص والخاص مقدم على العام واجاب الشافعية ايضا بان من لوازم الظهار انه متى عجز عن الصوم
كفر منه بالاطعام فهنا ان تحقق العجز وجب ان يكتفى بالاطعام وان لم يتحقق العجز زال السؤال
راسا وايضا الصوم بدل من الاعتاق والبدل اضعف من المبدل ثم ان العبد عاجز عن الاعتاق
مع انه يصح ظهاره بالاتفاق واذا كان فوات اقوى اللازمين لا يوجب منع الظهار ففوات
الاضعف كيف يمنع ويجاب عن الثاني بان قوله منكم خطاب للحاضرين فلم قلتم انه يختص بالمومنين

على ان التخصيص بالذكر لا يدل على نفي ما عداه ومثل هو الا عيانة الخطابات المصدرة بالمومنين والحكم
فيما يحتمل ايضا هنا وعندنا ان شروط الظهار هي شروط الطلاق سواء من كون المراة طاهرا
طهرا لم يقربها فيه بجماع وبحضرة شاهدين وبقصد التحريم فان اختل شي من ذلك لم يقع بها
ظهار ودليل ذلك الاخبار والاجماع عندنا وقرا ابن عامر وحمزة والكسائي يظاهرون بالتشديد
من اظاهر وقرء عاصم يظاهرون بضم الياء من ظاهر وقرا ابن كثير واهل البصرة يظهرون
بتشديد الظاء والهاء وفتح الياء وفي قراءة منكم تهجين لعادتهم في الظهار فانه كان من ايمان
الجاهلية دون سائر الامم **ما هن امهاتهم** على الحقيقة وعن عاصم الرفع على لغة تميم **ان امهاتهم
الا اللائي ولدنهم** فلا يشبه بهن غيرهن في الحرمة ولا يلحق بهن في حكمهن الا من الحقها الله
بهن في الحرمة كالمرضعات بسبب الرضاع الموجب لدخولهن في حكم الامهات وازواج الرسول
فانهن امهات المومنين قد حرم عليهم نكاحهن على الامة فدخلن في حكمهن **وانهم ليقولون منكرا من
القول** ينكره الحقيقة والعرف والشرع **وزورا** كذبا باطلا منحرفا عن الحق فان الزوج لا تشبه
الام وفي الاية دلالة ظاهرة على تحريمه مع ترتب الاحكام عليه **وان الله لعفو غفور** يعفو
عنهم ويغفر لهم ان تابوا او تفضلا منه واحسانا وبها استدل بعضهم على انه لا عقاب فيه وفيه
انه وصف مطلق فلا يتعين كونه عن هذا الذنب او ان ذلك عنه لكن مع التوبة كما في غيره من
المعاصي **الثانية والذين يظاهرون من نسائهم** ثم يتقولون القول الذي حكيناه سا
بقا **ثم يعودون لما قالوا** اي يتداركون ما قالوه لان المتدارك للامر عائد اليه ومنه المثل
عاد الغيث على ما افسد اي تداركه بالاصلاح قال الفرا الاوفق في اللغة بين قولك عاد لما
قال والى ما قال وفيما قال معناه يرجعون عما قالوا والمشهور بين اهل اللغة ان القائل اذا
قال عاد لما فعل جاز ان يريد انه فعله مرة اخرى وهذا ظاهر وجاز ان يريد انه نقض ما
فعل لان التصرف في الشيء لا يمكن الا بالعود اليه والى هذا يذهب الاكثر من العلماء الا ان الشافعي
قال معنى العود لما قالوا السكوت عن الطلاق بعد الظهار زمانا يمكنه ان يطلقها فيه وذلك
انه لما ظاهر فقد قصد التحريم فان وصل ذلك بالطلاق فقد تمم ما شرع فيه من ايقاع التحريم ولا
كفارة عليه فاذا سكت عن الطلاق دل على انه ندم على ما ابتدا به من التحريم فيجب عليه الكفارة
والذي يذهب اليه اصحابنا هو القول الاول فهو عندنا ارادة الوطي ونقض ما قاله والا فيدل
على ان المراد بالعود ما قلناه بعد ما ذكرنا من قول اهل اللغة انه لا يجوز ان يراد به الوطي على ما ذ

اليه قوم

اليه قوم لقوله من قبل ان يتماسا فاوجب الكفارة بعد العود قبل الوطي فدل على انه غيره ولا يجوز
ان يكون العود امساكها زوجة مع القدرة على الطلاق على ما قاله الشافعي لان العود يجب ان يكون
رجوعا الى ما يخالف مقتضى الظهار واذا لم ينقض فسخ النكاح لم يكن العود الامساك ولانه
قال ثم يعودون لما قالوا وذلك يقتضي التراخي وعلى قول الشافعي الذاهب الى ان العود هو
السكوت عن طلاقها يكون المظاهر عايدا عقيب القول بلا تراخ وهو خلاف مقتضى الاية وا
جابوا بانه على هذا يلزم ان لا يتمكن المظاهر من العود اليها عقيب الفراغ من التلفظ بلفظ
الظهار حتى يحصل التراخي بالعود والاجماع على خلافه فاذن المعتبر الحكم بالعود ونحن لا
نحكم بالعود ما لم ينقض زمان يمكنه ان يطلقها فيه فقد تاخر كونه عايدا عن كونه مظاهرا هذا
التقدير وهذا يكفي في العمل بمقتضى كلمة ثم والتحقيق ان الكلام وارد على الغالب او ان كلمة ثم
هنا ليست للتراخي الحقيقي بل للتراخي الرتبي الدال على ان مرتبة العود بعد الظهار من غير اعتبار
التراخي حقيقة ويكفي في رد قول الشافعي انه خلاف المتبادر من العود على ما قاله اهل اللغة
فان الالفاظ انما تثبت معانيها بالنقل عن اهل اللغة لا بالقياس **فتحرير رقبة** خبر مبتدا
محذوف او مبتدا محذوف خبره والتقدير فالواجب او فعليهم تحرير رقبة **من قبل ان يتماسا**
اي من قبل ان يجامع اذ هو الظاهر من اطلاق المماسة كما في قوله من قبل ان تمسوهن وان كان بحسب
اللغة اعم منه وعلى هذا فلا يحرم غيره من ضروب الاستمتاعات وجماعة من العامة اطلاق
المس على مطلق الاستمتاع في اللغة والاصل عدم النقل وفيه نظر اذ يجوز ان يكون الطلاق
على التواطؤ بمعنى انه موضوع لمعنى مشترك فيه كثير وهو تلاقي الابدان مطلقا واطلاقه
على الوطي استعمال اللفظ في بعض افراده الذي كثر استعمال اللفظ فيه بحيث صار هو المتبادر عند
الاطلاق فلا نقل ولا اشتراك لفظا ولا مجازا وظاهر الاية تحريم ذلك على كل منهما اذ الضمير
عايد اليهما ولان مقتضى التشبيه ذلك ولكن المشهور بين الاصحاب اختصاص الحكم بالرجل الا بالمراة
الا ان يكون معاونة له على الاثم فيحرم لذلك لا للظهار وفي الاية دلالة على تقديم الكفارة على
المس بمعنى تحريم المس حتى يكفر فلو عزم على العود ولما يفعل الاستمتاع ثم بدا له في
ذلك فطلقها سقطت عنه الكفارة واحتمل بعض الاصحاب استقرارها بالعود نظرا الى
ظاهر قوله ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة وفي الدلالة نظر اذ الظاهر وجوبها بالعود قبل
التماس لا مطلقا ولو مس قبل التكفير قال في الكشاف عليه ان يستغفر ولا يعود

حتى يكفر ومقتضاه وجوب كفارة واحدة فقط للعود وهو قول اكثر العامة مستدلين عليه
بخبر سلمة البياضي لما ظاهر امرأته ووقعها قبل التكفير فسأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال استغفر ربك
ولا تعد حتى تكفر وفي الدلالة نظر اذ لم يعلم انها كفارة واحدة او اثنتان والمشهور بين اصحابنا
انه اذا واقعها قبل ان يكفر كان الواجب عليه كفارتان احديهما للوطء المحرم قبل الكفارة والاخرى
للعود وفي الاخبار دلالة عليه وعلى هذا فلو كرر الوطء قبل التكفير عن الظهار تكررت الكفارة
التي وجبت للوطء وكفارة الظهار بحالها فلو وطئ ثانيا وجب عليه ثلث كفارات ولو وطئ ثالثا
وجب عليه اربع كفارات وهكذا ويتحقق التكرار بالعود بعد النزع التام ثم ان ظاهر
الاية تعدد الحكم على هذا الفعل فلو ظاهر مرارا احتمل ان يكون لكل ظهار كفارة لاصالة عدم
تداخل الاسباب واحتمل وجوب كفارة واحدة لانه رتب الكفارة على مطلق الظهار
وهو شامل للمتعدد ايضا واطلاق الرقبة يقتضي اجزاء اي رقبة كانت ولو كافرة واليه ذهب
بعض الاصحاب نظرا الى الاطلاق وعدم صلاحية غيرها للتقييد وفيه بعد واعتبر الايمان
قياسا على كفارة القتل وهو مذهب الشافعي وعليه بعض اصحابنا لما ذكروه من القياس فانه
غير صحيح عندنا بل الادلة له اوجبت التقييد ولا ريب ان الاحتياط فيه اما اعتبار سلامتها من
العيوب الموجبة للعتق كالعمى والجذام والاقعاد والتنكيل الصادر من مولاه فاجماعي ولا
يشترط سلامتها من غير هذه العيوب فيجزي الاعور والاعرج والاقرع والخصي والاصم ومقطوع
احدى الاذنين واليدين ولو مع احدى الرجلين والمريض وان مات في مرضه والهرم والعاجز عن
تحصيل كفايته وكذا من تشبث بالحرية مع بقائه على الملك كالمدبر وام الولد وان لم يجز بيعها
لجواز تعجيل عتقها وفي اجزاء المكاتب الذي لم يتحرر منه شيء قولان والاجزاء غير بعيد هذا ومقتضى
العموم كون الدخول غير شرط في الظهار لصدق التماس بمجرد العقد وان لم يدخل بهن واليه ذهب النساء
المفيد وسلار وابن زهرة وابن ادريس ونقله عن السيد المرتضى ايضا وجعل الشيخ في المبسوط
والخلاف والنهاية الدخول شرطا في صحة الظهار ومنع من ظهار غير المدخول بها وهو قول الصدوق
والظاهر من كلام ابن الجنيد وهو المشهور بين المتأخرين لروايات معتبرة الاسناد دالة عليه كصحيحة
محمد بن مسلم عن الباقر او الصادق عليهما السلام قال في المرأة التي لم يدخل بها زوجها قال لا يقع
عليها ايلاء ولا ظهار ونحوها صحيحة الفضيل بن يسار عن الصادق ع وتخصيص القرآن بالخبر المستفيض
جائز على ما ثبت في الاصول ومقتضى العموم ايضا صحة ظهار الموطوءة بملك اليمين كما هو اختيار

جماعة

المذكور م

جماعة من الاصحاب وتابعهم المالكية نظرا الى صدق النساء على الامة فتندرج تحت عموم الاية ويؤيده
من الاخبار صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سألته عن الظهار على الحرة والامة فقال نعم وما رواه
اسحق بن عمار عن الكاظم ع قال سألته عن الرجل يظاهر من جاريته فقال الحرة والامة في هذا
سواء ونحوهما من الاخبار وذهب جماعة منهم الى عدم صحته فيها وتابعهم الحنفية والشافعية نظرا
الى ان المعهود انصراف لفظ النساء الى الزوجة فلا يتناول الامة ويؤيده من الاخبار ما رواه حمزة
بن حمران قال سألت اباعبدالله ع عن رجل جعل جاريته عليه كظهر امه قال يأتيها وليس عليه
شيء ويجاب بمنع انصراف لفظ النساء الى ما ذكروه كيف وهو في قوله وامهات نسائكم يتناول
الموطوءة بالملك لحرمت امها بذلك والرواية ضعيفة السند معارضة بغيرها فيبقى العموم سالما
كما عرفت **ذلكم** اي الحكم بالكفارة للعود **توعظون به** لانه يدل على ارتكاب الجناية فيجب ان
تتعظوا بهذا الحكم حتى لا تعودوا الى الظهار وتخافوا عقاب الله **والله بما تعملون خبير** فلا يخفى
عليه خافية من اعمالكم **الثالثة فمن لم يجد** اي الرقبة ولا ثمنها **فصيام شهرين متتابعين**
مبتدأ او خبر كما عرفت مرارا اي فعليه او فالواجب ذلك والتتابع عند اكثر الفقهاء ان يوالي
بين ايام الشهرين الهلاليين او يصوم ستين يوما وقال اصحابنا اذا صام شهرا ومن الثاني شيئا
ولو يوما واحدا ثم افطر لغير عذر فقد اخطأ الا انه يبني عليه ولا يلزمه الاستيناف وان افطر
قبل ذلك استأنف **من قبل ان يتماسا** بالجماع ومقتضى وجوب الصوم قبل المسيس انه لو جامع
في حال الصوم عامدا ليلا او نهارا بطل صومه ولزمه استيناف كفارتين لانه قد اوجب عليه
صوما موصوفا بكونه قبل المسيس فلا يجزي غيره ولو كان الجماع في وقت لا يجب عليه التتابع فيه وقال
ابن ادريس اما وجوب الكفارة الاخرى فصحيح واما استيناف الكفارة المأخوذ فيها بالصوم اذا وطئ
ليلا فبعيد لا وجه له ولا دليل على استيناف الصيام لان الاستيناف ما جاء الا في الموضع الموقف
المجمع عليها وهو ان يطأ بالنهار عامدا من غير عذر المرض قبل ان يصوم من الشهر الثاني شيئا
فيجب عليه الاستيناف للكفارة التي يوجبها الظهار وكفارة اخرى للوطء عقوبة واما اذا وطئ
ليلا فعليه كفارة الوطء ولا يجب عليه استيناف ما اخذ فيه لعدم الدليل عليه قال فاما اذا
وطئ عامدا بالنهار بعد ان صام من الشهر الثاني شيئا فعليه كفارة الوطء فحسب ويبني على صيامه
ولا يجب عليه الاستيناف وقول ابن ادريس لا يخلو من وجه وان كان الاحتياط في الاول **فمن لم
يستطع** فمن لم يطق الصوم لعلة من هرم او مرض او كبر او كان يتضرر بترك الجماع لما فيه من الشبق

المفرط فاطعام ستين مسكينا اما اشباعا في اكلة واحدة او تسليم ستين مدا لكل واحد منهم مدا على
اظهر الوجهين عندنا لمكان الاخبار المشتملة له وعلى هذا الشافعية وفي اصحابنا من اوجب المدين لكل واحد
وهو قول الحنفية وفي الاخبار دلالة عليه ايضا الا انه محمول على الاستحباب طريق الجمع وظاهر العدد انه
لا يجزي غيره فلو اطعم مسكينا واحدا ستين مرة لم يجز وعلى هذا اصحابنا والشافعية نظرا الى الظاهر لانه
ولان ادخال السرور في قلب ستين اجمع واقرب من رضاء الله تعالى وقالت الحنفية يجزي وهو بعيد
ولم يقيد الاطعام بكونه قبل التماس اكتفاء بذكره مع الاخرين فيجب تقديمه عليه ايضا حملا للمطلق
على المقيد عند اتحاد الواقعة او حملا للاقل وهو موضع واحد على الاكثر حتى انه لو جامع في اثنائه
لم يعتد به وهو المشهور عندنا وقال ابو حنيفة بالاجزاء من غير استيناف كما يستانف الصوم لو وقع
في خلاله حتى قال بعضهم لو يتركه ما لذلك ان التكفير قبله وبعده سواء وهو بعيد واعلم ان اصحابنا
مختلفون في ان المظاهر اذا طلق امراته قبل ان يكفر وتركها حتى خرجت العدة ثم تزوجها بعقد مستانف
هل ذلك يوجب سقوط الكفارة ويجوز له وطيها وان لم يكفر قيل نعم لصيرورتها كالاجنبية بعد
خروج العدة واستباحة الوطي هنا ليس مستندا الى العقد الاول وذهب جماعة الى العدم واوجبوا
التكفير على المظاهر وان طلقها واستانف العقد عليها نظرا الى عموم القران لانه اوجب الكفارة بالعود
من غير فصل بين كونه في ذلك النكاح او غيره والاخبار متعارضة من الجانبين ولكن المشهور الاول
والتفصيل شرحه يطول فليرجع الى محله **ذلك** اي البيان والتعليم للاحكام **لتؤمنوا**
بالله ورسوله لتصدقوا بهما في العمل بالشرايع التي جاء بها الرسول **وتلك حدود الله** احكامه
التي شرعها فلا يجوز تعديها **وللكافرين** اي الجاحدين الذين يتعدونه ويجحدونه **عذاب اليم** مولم في
الاخرة وهو نظير قوله ومن كفر فان الله غني عن العالمين **الرابع** الايلاء وفيه ايتان الاولى **للذين**
يؤلون من نسائهم اي يحلفون على عدم وطيهن بالله او باسمه المختص به والايلاء في اللغة اليمين
وفي الشرع عندنا الحلف على الامتناع من وطي الزوجة زايدا على اربعة اشهر وعلى هذا فاطلاق الاية
مقيد بما زاد على الاربعة اشهر فصاعدا فلو حلف انه لا يجامع اقل منها لم يكن موليا عندنا ويعتبر
ايضا كونه للاضرار بالزوجة فلو لم يكن قصده ذلك بل قصد دفع ضرر الوطي عنه او عنها او عن
ولدها او نحوه لم يكن ايلاء يترتب عليه احكامه عندنا نعم يقع يمينا والايلاء يتعدى بعلى
لكن لما ضمن هذا القسم من الحلف معنى البعد عدي بمن كانه قيل يبعدون من نسايهم مولين او
مقسمين ويجوز ان يتعلق من نسايهم بقوله للذين اي لهم من نسايهم **تربص اربعة اشهر** مبتدا

في البقرة

خبره

خبره ما تقدم او فاعل الظرف والتربص التوقف والانتظار اضيف الى الظرف للاتساع اي للمولي
حق التلبث والتمهل في هذه المدة فلا يطالب فيها بفيء ولا يكلف ولا يحبس ومن ثم اعتبر اصحابنا
في الايلاء زيادة المدة على اربعة اشهر ليجبره الحاكم بعدها على الفيئة او الطلاق فلو كانت اربعة
اشهر فقط لم يتحقق الايلاء لخروجه عن حكمه بمضيها فلا يترتب عليه الالزام باحد الامرين ووا
فقنا في ذلك الشافعية واكتفى الحنفية باربعة فما دون وهو بعيد وابتداء هذه المدة من حين
الترافع الى الحاكم والحكم عند بعض الاصحاب فلو سكتت المراة قبله لم يحتسب عليه المدة كانها ما
كانت الى ان ترافعه الى الحاكم والحكم عنده بعض الاصحاب فينظره المدة المذكورة لان ضرب المدة
حقها فيتوقف على مطالبتها ولاصالة عدم التسلط على الزوج بحبس وغيره قبل تحقق السبب
وعند اخرين احتسابها من حين الايلاء فاذا مضى من ابتدائه اربعة اشهر وهو قادر على الجماع فلم يجامعها
ولم تطالب هي بالوطي لم يلزمه شي فان تجاوزت اوقفه الحاكم فاما ان يفي الى الجماع او يطلق وظاهر
الاية يدل على هذا حيث رتب التربص عليه من غير تعرض للمرافعة ويعضده بعض الاخبار حسنة بريد
عن الصادق قال لا يكون ايلاء ما لم تمض اربعة اشهر فان مضت وقف فاما ان يفي واما ان
يعزم على الطلاق فعلى هذا لو لم ترافعه حتى انقضت المدة امره باحد الامرين تخييرا ولكن المشهور
الاول واعلم ان مقتضى العموم كون الدخول غير شرط في تحقق الايلاء لصدق النساء بمجرد العقد
وان لم يدخل بهن الا ان المعهود بين اصحابنا اشتراطه من غير نقل خلاف فيه وقد اعترف الشهيد
في بعض كتبه بعدم وقوفه على خلاف فيه وفي الاخبار السابقة تصريح باشتراطه فيه وفي الظهار
على ما تقدم **فان فاءوا** رجعوا في اليمين بالحنث وعادوا الى ازواجهم **فان الله غفور رحيم**
فيغفر للمولي اثم حنثه اذا كفر وما توخى بالايلاء من اضرار الزوجة ونحوه بالفيئة التي هي بمنزلة
التوبة فان قيل ليس في الاية دلالة على وجوب الكفارة من الفيئة والرجوع قلنا لا شك في ان
الايلاء على ترك الوطي يمين والفيئة حنث له فيجب به الكفارة كما في مطلق اليمين لان الدلايل
الدالة على وجوب الكفارة عند الحنث باليمين عامة شاملة لمثل هذا وغيره وان كان هذا مخالفا
له في بعض الاحكام ولعل ترك ذكر الكفارة في الاية لانها في ساير المواضع من القران وعلى لسان
الرسول **وان عزموا الطلاق** وقد صمموا قصده **فان الله سميع عليم** باغراضهم في ذلك
وحكم الايلاء عندنا ان المولي في مدة التربص لا يطالب بشي من طلاق او فيئة لكن ان فعل الفيئة
وهي الوطي مع القدرة او العزم عليه مع العجز فقد خرج عن العهدة ووجب عليه الكفارة للحنث

منها

وكذا ان اتى بالطلاق سقط عنه حقها ايضا وبعد مدة التربص يجبره الحاكم على الفئة او الطلاق
فان فعل الفئة على الوجه المتقدم خرج عن العهدة ولزمه الكفارة للحنث وظاهر الشيخ في المبسوط
انه اذا وطى بعد مدة التربص لم يلزمه كفارة وهو بعيد دون الاخبار ما ينفيه ولو فعل الطلاق
ولو رجعيا خرج عن العهدة ايضا وان امتنع منهما ضيق عليه في التصرف والمطعم والمشرب حتى يفعل
ايهما اختار منهما كما يضيق عليه اذا امتنع من سائر الحقوق الواجبة والمجبر الحاكم على احدهما عينا
بل فلا يطلق عنه عندنا وقالت الحنفية المولى اذا فاء في المدة المدة بالوطى ان قدر والوعد
ان عجز صح الفيء ولزم المولى الكفارة ان يكفر والا بانت منه بعد المدة بطلقة فاكتفى دون قوله
فان فاءوا في الاشهر بدليل قراءة عبد الله فان فاءوا فيهن ولا يخفى بعده مع انه تقدير في الكلام
وحملها على وجه بعيد من غير قرينة كما يعلم من سياقها وكون الفاء منافية له والقراءة الشاذة
لا يصح الاستدلال بها لان الدليل هو الكتاب والسنة وليست شيئا منهما على ما مر مرارا وقالت
الشافعية يوقف المولى بعد مدة التربص فاما ان يفيء على الوجه السابق فيلزمه الكفارة او يطلق
فيخرج عن العهدة وان ابى طلق عليه الحاكم وهذا القول كما ذكرنا من سابقه وفيه شيء من جهة
جعل الفئة بعد المدة فقط وقد بينا صحتها قبلها ايضا وربما استدل على ذلك بقوله فان فاءوا
للتاخير وهو يقتضي كون ما بعد التربص من حكمي الفئة او الطلاق شرعا متراخيا عن انقضاء
الاشهر الاربعة وفيه نظر فان ذلك لجبر على احد الامرين اذا لم يات بهما سابقا فتامل ما حكم
الحنفية بانها تطلق بعد المدة بطلقة بائنة والشافعية على ان الحاكم يطلق عنه اذا ابى عن احدهما
فغير واضح الوجه اذ حل عقدة شخص من غير رضاه غير جائز حتى يثبت الدليل الصالح لتخصيص
الادلة النقلية على ان قوله وان عزموا الطلاق صريح في ان وقوع الطلاق انما يكون بايقاع
الزوج وفي انه الزوج لا بد ان يصدر عنه شيء يكون مسموعا وما ذاك الا ايقاع الطلاق ولو قيل
ان دليل الشافعي قولهم لا ضرر ولا ضرار يمكن ان يقال لنا جعل مثله دليلا لمثل ذلك مع ثبوت التخصيص
بنص القرآن مشكل فتامل فيه واعلم ان الايلاء في الحقيقة يمين ومن ثم كان مشاركا لها في اصل الحلف
وترتب الكفارة للحاصر عليه ولكن الفرق بينهما من جهة جواز مخالفة الحلف في الايلاء بل
وجوبها على وجه مع الكفارة بخلاف اليمين ومن جهة عدم اشتراط جهة انعقاده مع تعلقه بالمباح
باولويته دينا او دنيا او تساوي طرفيه بخلاف اليمين فانه يشترط فيها ذلك ومن جهة اشتراطه
بالاضرار بالزوجة على ما عرفت ولا كذا اليمين ومن جهة اشتراط الايلاء بعقد دائم دون مطلق

ابن مسعود

وعدم انعقاده بغير اسم الله تعالى المتقدم
انه الطالب عمر

اليمين

اليمين المعقودة من الحكام وبدل على اعتبار الدوام في الايلاء ظاهر قوله فان طلقها الدالة
على الدوام اذ النكاح المؤجل لا طلاق فيه وظاهر الاية يقتضي عدم الفرق في ثبوت حكم الايلاء
بين العبد والحر والحرة والامة في الانعقاد ومدة التربص والتخيير بين الامرين وقالت الحنفية
تنتصف برق المراة والمالكية تنتصف برق الرجل كما قالا في الطلاق وهو بعيد لان التخصيص
خلاف الظاهر ولان تقدير هذه المدة انما كان لاجل معنى يرجع الى الجبلة والطبع وهو قلة
الصبر على مفارقة الزوج فيستوي فيه الحر والرقيق كالحيض ومدة الرضاع وتمام ما يتعلق
بذلك يعلم في محله **الخامس** اللعان وفيه ايات منها **والذين يرمون ازواجهم** اي بالزنا
اما بقذفهن مثل انت زانية وزنيت او بنفي الولد عنه والطلاق الازواج وان شمل المعقود عليها
وغيرها الا انها عندهم مخصوصة بالمعقودة فلا يثبت اللعان بقذف المشهورة بالزنا وهل
يشترط في صحة اللعان الدخول حتى لو كانت الزوجة غير مدخول بها لم يصح لعانهما اولا يشترط
وظاهر الاية الثاني فان ازواجهم جمع مضاف يشمل المدخول بها وغيرها واليه ذهب جماعة من اصحابنا
وقال الشيخ في النهاية بالاشتراط مستدلا عليه بما رواه ابو بصير عن الصادق عم قال لا يقع
اللعان حتى يدخل الرجل بامراته ولا يكون اللعان الا بنفي الولد وما رواه مصادف قلت لابي
عبد الله عم ما تقول في رجل لاعن امراته قبل ان يدخل بها قال لا يكون ملاعنا حتى يدخل بها يضرب
حدا وهي امراته وفي الروايتين ضعف فيشكل تخصيص الاية بهما ويمكن ان يقال الرمي ان كان
بالزنا لم يشترط الدخول لعموم الاية وان كان بنفي الولد اعتبر الدخول لان الولد غير المدخول بها لا يلحق
بالزوج اجماعا وهذا التفصيل ما ذهب اليه ابن ادريس وحمل الخلاف الاصحاب عليه والحق انه
صحيح من غير تراضي الخصمين اذ النزاع معنوي والتحقيق ان النزاع لا يتحقق الا في القذف
للاجماع على انتفاء الولد عند عدم اجتماع شرايط اللحوق بغير لعان وكلامهم يتنزل عليه وان كان
وعموم الاية يشمل الزوجة الحرة والامة المسلمة والذمية واليه ذهب جماعة من الاصحاب لحق اطلاق
الاية ويؤيده من الاخبار ما رواه الحلبي في الحسن عن الصادق عم قال سالته عن الحرة يكون تحتها
زوجها وهو مملوك قال بلغنا وبحوها وهو قول الشافعية وذهب الشيخ المفيد في المقنعة
وجماعة من الاصحاب الى ان اللعان لا يثبت بين الحر والمملوكة ولا بين المسلم والكافرة وهو قول
الحنفية وزادوا عليه عدم ثبوت اللعان بين المحدود في القذف وبين المراة المحصنة واحتجوا
عليه بحديث عبد الله بن عمرو العاص من النساء ليس بينهن وبين ازواجهن ملاعنة اليهودية

كتاب اللعان

سورة النور

قال ص

والنصرانية تحت المسلم والحرة تحت المملوك والمملوكة تحت الحر وايضا اللعان في الزوجات قائم مقام الحد في
الاجنبيات فلا يجب اللعان على من لا يجب عليه الحد لو قذفها اجنبي وايضا اللعان شهادة وهي لا تقبل
من المحدود في القذف ولا من المملوك ولا من الكافر ويجاب عما ذكروه ان الحديث المذكور قاصر عن
تخصيص القرآن وبان الحد يدرء وانه لا يجب في الصورة المذكورة فالكلام في وجوب التعزير ومنع دفعه
باللعان وبان اللعان يمين مؤكدة بالشهادة او يمين فيها شائبة الشهادة فلا يشترط فيها الا
اهلية اليمين على ان شهادة الذمي مقبولة على مثله فينبغي ان يجوز اللعان بين الذميين وعدم قبول
شهادة المحدود بعد التوبة ضعيف وسيأتي التنبيه عليه واما اصحابنا المانعون من الثبوت في الصورة
المذكورة فقد استدلوا عليه بما رواه ابن سنان في الصحيح عن الصادق (ع) قال لا يلاعن الحر الامة ولا الذمية
ولا التي يتمتع بها ونحوها ولا يخفى ان تعارض الاخبار يوجب التساقط والرجوع الى ظاهر القرآن
ومن العموم ويمكن حمل هذه الرواية وامثالها على كون الامة والذمية مملوكة له فيه يحصل الجمع بين
الادلة او على ان تزوجها من غير اذن مولاها فان اللعان لا يجري بينهما على ذلك التقدير كما حملها
العلامة في المختلف وغيره على ذلك استنادا الى صحيحة محمد بن مسلم عن الباقر (ع) قال سالته عن الحر
يلاعن المملوكة قال نعم اذا كان مولاها الذي زوجها اياه لاعنها ومقتضى مفهوم الشرط انه اذا لم يزوجها
فلا لعان وهو كذلك والذي اختاره ابن ادريس في ذلك ان القذف ان كان بنفي الولد ثبت اللعان
بينهما وان كان بالزنا لم يثبت ولعله ماخوذ من كلام الشيخ في الاستبصار فانه بعد ان اورد الاخبار الدالة
على ثبوت اللعان بينهما وما ورد في اخر الباب مما خالف تلك الاخبار قال الوجه في هذا الخبر احد
شيئين احدهما ان يكون محمولا على التقية لان ذلك مذهب بعض العامة على ما قدمنا القول فيه والآخر ان
نقول لمجرد القذف لا يثبت اللعان بين اليهودية والمسلم ولا بينه وبين الامة وانما يثبت بمجرد
القذف اللعان في الموضع الذي لو لم يلاعن وجب عليه حد الفرية وذلك غير موجود في المسلم مع
اليهودية ولا مع الامة لانه لا يجب حد القاذف اذا قذفهما ولكن يعزر على ما نبينه في كتاب الحدود
فكان اللعان يثبت بين هؤلاء بنفي الولد لا غير هذا كلامه وفيه نظر فان القذف في الصورة المفروضة
اذا اوجب التعزير جاز ان يكون اللعان لدفع الحد فيتم ولا يرد نصا فالوجه الحمل على الثبوت مطلقا
ومن ظاهر ان القول بالعموم كما هو ظاهر الاية هو الاصح **ولم يكن لهم شهداء الا انفسهم** يحتمل ان يكون
الا بمعنى غير صفة لما تقدمه ويحتمل ان يكون ذكرها للمبالغة في نفي الشاهد اي ليس لهم عليها ادعوه
شهداء راسا فان النفوس مدعية لا شاهدة واختلف اصحابنا في اشتراط ذلك في صحة اللعان

نفى

نفى بعضهم هو شرط فلا يشرع اللعان مع البينة كما يعطيه ظاهر الاية واكثرهم ومنهم نجوز اللعان وان
كان له بينة قالوا ولا ينافيه ظاهر الاية لانه مفهوم الوصف وفي حجيته توقف ولو سلمت فيجوز ان يكون
التقييد هنا خرج مخرج الاغلب اذ الظاهر ان المدعي لمثل هذه الفاحشة لا يعدل الى اللعان مع وجود
البينة عنده والتقييد اذا خرج مخرج الاغلب لا يدل على نفي الحكم عما عداه كما مر مرارا ولان النبي لاعن
بين العجلاني وزوجته الذي قيل انه سبب نزول الاية ولم يسئله ان له بينة وترك الاستفصال يفيد
العموم وقد يستدل بظاهر الاية على انه اذا كان احد الشهود الاربعة فانها تحد ولا لعان كما ذهب اليه
بعض اصحابنا اذ الزوج على هذا التقدير له شهداء غير نفسه ويؤيده قوله تعالى واللاتي ياتين الفاحشة
من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان الظاهر ان الخطاب للحاكم لانه المرجع في الشهادة
فيشمل الزوج وغيره ويدل على ذلك ايضا بعض الاخبار واليه يذهب بعض الحنفية وذهب جماعة
من اصحابنا الى عدم جواز ذلك ووجوب في هذه الصورة حد الثلثة ولعان الزوج وعليه بعض الاخبار
ويؤيده ظاهر قوله تعالى لولا جاءوا عليه باربعة شهداء واليه يذهب الشافعية ولا دليل غير بعيد
ويمكن الجمع بين الاخبار بحمل ما دل على حد الثلثة غير الزوج على ما اذا اختلت شروط الشهادة كسبق
الزوج بالقذف او غيره فيحصل الجمع بين الادلة **فشهادة احدهم اربع شهادات** ان قرئ بنصب
اربع كان شهادة احدهم اما مبتدأ حذف خبره او خبر مبتدأ محذوف تقديره فعليهم او فالواجب
ان يشهد احدهم اربع شهادات ونصب الاربع على المصدرية وان قرئ بالرفع كان خبر الشهادة
وقوله **بالله** متعلق بالشهادة او بشهادات لقربه **انه لمن الصادقين** اي فيما رماها به من
الزنا او نفي الولد متعلقا بذلك لكونه المشهود به اي فيقول اربع مرات اشهد بالله اني لمن الصادقين
فيما رميتها به من الزنا **والخامسة ان لعنة الله عليه** جاعلا الضمير بعلى ياء المتكلم **ان كان من الكاذبين** بين
فيما رماها به من الزنا او نفي الولد متعلقا بذلك على ما عرفت وهذه الشهادات الاربع تقوم مقام
الشهود الاربعة في اسقاط حد القذف عنه وهو حكم خصوصية الازواج في قذف نسائهم لدفع الحد
عنهم ومن ثم لو لم يلاعن حد للقذف كما اقتضاه عموم والذين يرمون المحصنات الاية لشمولها الازواج
وغيرها وبعد الشهادات الاربع يثبت الحد على المرأة ولها ان تدفعه باللعان لقوله **ويدرؤا عنها
العذاب** اي يسقط عنها الحد **ان تشهد اربع شهادات بالله انه لمن الكاذبين** فيما رماها به
متعلقة بذلك **والخامسة** بالنصب على المفعولية لعطفها على اربع وبالرفع مبتدأ خبره **ان
غضب الله عليها ان كان من الصادقين** فيه وخصت الملاعنة بان تخمس بغضب الله للتغليظ

عليها الالتفات لسماع الخبر وسمع ولانه كانت متقدمة في آية الجلد ويؤيد ذلك قوله لخولة لما ارادت الملاعنة
ان كنت الممت بذنب فاعترفي به فالرجم اهون عليك من غضب الله ان غضب الله هو النار ومقتضى
ما ذكر تقدم الرجل في اللعان على المراة ولا خلاف فيه ويؤيده المنقول من فعله ولان لعان المراة انما
هو لاسقاط الحد الذي وجب عليها بلعان الزوج وسواء كان مع تقدمه ومن ثم لو نكلت عن اللعان
وجب عليها الحد عند اكثر العلماء خلافا لابي حنيفة حيث اوجب حبسها حتى تلاعن وكذا الرجل اذا
نكل فانه يجب عليه الحد وابو حنيفة يوجب عليه الحبس حتى يلاعن مستدلا عليه بان النكول
ليس بصريح في الاقرار فلا يجوز اثبات الحد به كاللفظ المحتمل للزنا وغيره ويرده انا لا نثبت الحد
على الناكل بمجرد النكول بل نقول المخلص من الحد اللعان وحيث لم يات به وجب الرجوع الى مقتضى
آية القذف وهو الحد ويؤيده قوله ويدرؤا عنها العذاب الآية فان المراد بالعذاب هو الحد وهي
صريحة في ان علة سقوطه اللعان فاذا لم تات به لم يسقط عنها وبالجملة قول ابي حنيفة مخالف للكتاب
والسنة اما وجوب قيام الرجل حال اللعان او قيامهما معا ونحو ذلك من الامور فمعلومة من خارج
الآية وقد ظهر مما ذكرنا ان سبب اللعان قذف الزوج او نفي الولد ودلالة الآية على ثبوته بقذف
الزوج مما لا ارتياب فيه وانكر ابن بابويه في المقنع ثبوت اللعان بذلك وقال لا يكون اللعان الا
بنفي الولد نظرا الى ظاهر رواية ابي بصير المتقدمة وهي ضعيفة السند لا تقاوم ظاهر الآية وحكم
اللعان عندنا زوال الفراش بينهما والتحريم المؤبد بحيث لا يحل الاجتماع بعد ذلك بوجه وعليه دلت
الاخبار عن الائمة الاطهار وعنه المتلاعنان لا يجتمعان ابدا وفي كلام بعض العامة ما يشعر بانه لا
يحصل به الفرقة اصلا لان اكثر ما فيه ان يكون الزوج صادقا في قذفه وهو لا يوجب تحريما كما لو قامت
البينة عليها وهذا القول مما انعقد الاجماع على خلافه سابقا ولاحقا ولا يتوقف الافتراق عندنا على حكم
الحاكم واليه ذهب المالكية والشافعية وجماعة من العامة وقالت الحنفية لا تقع الفرقة الا بتفريق الحاكم
لا بدونه وهو ضعيف وهذه الاحكام تتعلق بلعان الزوجين معا عندنا فما لم يتم اللعان منهما لم
يثبت شيء من تلك الاحكام وقالت الشافعية تتعلق الاحكام المذكورة بلعان الزوج وحده فاذا
وجد منه اللعان بكماله ترتبت الاحكام المذكورة اما لعان المراة فانه لا يتعلق به اكثر من سقوط حد الزنا
عن نفسها وهو بعيد فانه خلاف ظاهر الآية وذلك انه لو وقعت الفرقة بلعان الزوج لاعنت المراة
وهي اجنبية كما لا ينبغي انه لا يجوز لانه تعالى اوجب اللعان بين الزوجين وعلى المراة بعد تمام اللعان عدة
طلاق ان كانت من اهلها وقالت الشافعية انها عدة فسخ لا طلاق وعند الحنفية ان الفرقة لا تقع

الا بتفريق الحاكم بينهما لا بدونه ولا يتابد التحريم عندهم بل تكون المراة في التطليقة البائنة وهو ضعيف
ولو كان اللعان لنفي الولد انتفى عنه ولا توارث بينهما ولا نسب بالكلية فلا يرث اقرباء الملاعن والولد
ونقل بعض اصحابنا ثبوت التوارث بينهم مع تصديقهم على نسبه لانه اقرار لا يتعدى المقر ويثبت
التوارث بين الولد وبين امه ويلحق بها ومن يتقرب اليها وتمام ما يتعلق بذلك من الاحكام يعلم من
الفروع السادس في موانع النكاح الارتداد نعوذ بالله منه وهو قطع الاسلام بقول او فعل كانكار
ما علم من الدين ضرورة او السجود للصنم والقاء المصحف في القاذورات ونحوها مما علم وجوب تعظيمه
ويستدل على قطع النكاح بالآيات الدالة على تحريم المشركين والمشركات وبقوله ولا تمسكوا بعصم
الكوافر فقد تقدم جملة من ذلك وتمامه يعلم من محله **كتاب المطاعم والمشارب** والآيات
المتعلقة بذلك على اقسام الاول ما يدل على اصالة الاباحة وحل ما ينتفع به خاليا عن مفسدة وهو
آيات الاولى هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ذكر تعالى ذلك في معرض الامتنان على عباده بعد
ان امتن عليهم بخلقهم احياء قادرين مرة بعد اخرى على ما دلت عليه الآية السابقة عليها والمعنى ان الارض
وجميع ما خلق فيها انعم من الله تعالى خلقها لكم اي لاجلكم ولانتفاعكم اما في دنياكم بان تنتفعوا بها في مصالح
ابدانكم بوسط او بغير وسط واما في دينكم فبالاستدلال على الصانع القادر الحكيم والتعرف لما
يلائمها من لذات الآخرة والتذكر بثوابها وعقابها لاشتمالها على اسباب الانس واللذة من فنون
المطاعم والمشارب والمناكح والمراكب والمناظر الحسنة وعلى اسباب الوحشة من انواع المكاره كالنيران
والصواعق ونحوها والمراد ان الغرض من خلقها ذلك وهو يقتضي اباحة الاشياء النافعة وانها في الاصل
مباحة على الاطلاق لكل احد انتفاعا ولها اذ الامتنان بذلك انما هو على ذلك التقدير ولا يمتنع اختصاص
بعضها ببعض الاسباب العارضة فانها تدل على ان الكل للكل لا ان كل احد لكل ويحتمل الاستدلال
بها على ان الارض نفسها بان يراد بالارض في الآية الجهات السفلية دون الغبراء كما يذكر السماء ويراد
بها الجهات العلوية فيدخل الافلاك ايضا والمعنى انه خلق لكم ما في الجهات السفلية جميعا فوق الارض
وما فيها لكونها داخلة تحت العام على هذا التقدير الثانية يا ايها الناس كلوا مما في الارض حلالا
طيبا ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين محصلها مثل السابقة في العموم وقد مر تفسيرها
في كتاب المكاسب ولكن نذكر الآية التي بعدها وهي انما يامركم اي الشيطان بالسوء والفحشاء
بيان لعداوته ووجوب الانتهاء عن اتباعه لانه لا يدعو الى الخير قط وانما يدعو الى المعاصي وما يسوء
الانسان اي يضره في الدين والدنيا واستعير الامر لتزيينه وبعثه لهم على ذلك تشبيها لرايهم

الامام البيضاوي من القبح العقلي

وتعيير الشارع ايّاهم حيث انهم فيه بمثابة المأمور المطيع للآمر واذا كان آمر المطاع زجرا مأمورا منهيا فكيف حال المأمور
المطيع وفي هذا تعيير لمن بصره مزدجر للعقلاء فان الفحشاء السوء والفحشاء ما انكره العقل واستقبحه الشرع
والعطف لاختلاف الوصفين فانه سوء لاغتمام العاقل به وفحش لاستقباحه اياه وقيل السوء
يعم القبائح والفحشاء ما يتجاوز الحد في القبح من الكبائر وقيل الاول ما لا حد فيه والثاني ما شرع
الحد فيه ولا يذهب عليك ان كلامه هذا صريح في القبح العقلي الذي نفاه في الاصولين **وان تقولوا
على الله ما لا تعلمون** كاتخاذ الانداد وقولهم هذا حلال وهذا حرام بغير علم بل مقتضى العموم دخول
كل ما يقال على الله من غير علم سواء كان اطلاق اسم عليه او وصفه بصفة او اسناد حكم اليه من الوجوب والندب او حرم
او الكراهة او الاباحة او التخيير بين شيء وفيه دليل على المنع من اتباع الظن فيما ينسب اليه تعالى مطلقا
سواء كان من الاعتقادات كاصول الدين او من المتعلقة بالعمل كالفروع ثم اخرج من ذلك اتباع
الظن الحاصل للمجتهد بقدر الشرعي فانه مما يجب اتباعه وان كان الظن في طريقه نظرا الى ما دل عليه من
الدليل وذلك لان هذا معلوم قطعي وهو قول المجتهد هذا مظنون المجتهد وكلما هو كذلك فهو مما يجب على
العمل به والاولى وجدانيه والثانية اجماعية قطعية فيكون الحاصل منهما اعني وجوب العمل معلوما على
القطع لمراده اخراج ذلك مما منع من اتباع الظن فيه لان العلم قد يتعلق بالحكم نفسه فان كون
الحاصل من الدليل القطعي الظني اعني احد الاحكام الخمسة نفسها معلوما للمجتهد غير ظاهر اذ ما يلزم من
الدليل الظني ظني قطعا الا اذا نقول بالتصويب وهو قول مرغوب عنه لقيام الدليل على التخطئة
ويمكن ان يراد من العلم ما يشمل الظن ايضا فان اطلاق العلم عليه في القرآن غير عزيز وح فيعم القول
بذلك الحكم الظني واسناده الى الله تعالى وكان عليه ان يذكر المقلد فانه يجب عليه اتباع ما ادى اليه ظن
مجتهده ويعلم ذلك ايضا بدليل مثل قوله هذا ظن مجتهدي وما هو كذلك يجب على العمل به والاولى
فرضية والثانية اجماعية فلا يحرم عليه اسناد الاحكام المظنونة الى الله تعالى بان يقول هذا حرام وهذا
واجب ونحو ذلك ومن ثم قيل ان تقليد المجتهد ليس بتقليد على الحقيقة بل على المجاز فانه قبول قول
الغير بغير دليل وهذا دليل فيكون الاخلال به مع ذكر المجتهد ليس بتقليد على الحقيقة بل على المجاز فانه
قبول قول الغير بعيدا من الصواب الا ان يقال هو داخل في اتباع ظن المجتهد لكونه مقلده او يقال
خرج ذلك بالاجماع ولولاه لمنعنا العمل به فان اتباع الظن مذموم الا فيما دل الدليل عليه ثم ان
في عند قوله تعالى او لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون فان ذلك وهو دليل على المنع من
التقليد لمن قدر على النظر والاجتهاد واما اتباع الغير في الدين اذا علم بدليل ما فانه محق كالانبياء عليهم

ان اتباع المجتهد فيما ادى اليه ظنه مستند
الى مدرك شرعي فوجوبه قطعي والظن في طريقه كما
بيناه في كتب الاصول اتم تبيين وكذا يجري عليك ان
سواء ما التمادى على المنع من اتباع الظن هو

والمجتهدين

المصنف من البيضاوي النظار

والمجتهدين في الاحكام فهو في الحقيقة ليس بتقليد بل اتباع لما انزل الله وهذا يوجب ادراج المقلد مع المجتهد
فيما تقدم لكن كلامه هذا نظر من وجوه الاول انا لا نسلم دلالة الآية على ذلك اذ ليس فيها الا التحريم لترك
ما انزل الله واتباع الآباء لا تحريم التقليد مطلقا لمن قدر على الاجتهاد الا ان يقال الذم انما توجه اليهم
بسبب التقليد اذ لو كان لهم حجة يتمسكون بها لم يتعلق بهم الذم فتوجه الذم اليهم لذلك يعطي
التحريم مطلقا ويلزم المطلوب وقد يستدل على بطلان التقليد بان يقال المقلد اعرف ان المقلد
محق ام لا فان لم يعرف فكيف يقلده مع احتمال كونه مبطلا وان عرف فاما بتقليد آخر فيلزم التسلسل
او بالعقل وذلك كاف في معرفة الحق والتقليد ضائع الثاني يجوز اتباع الغير في الدين اذا علم انه محق
لا يخفى ما فيه فانه لا يكفي في الاتباع مجرد كون المتبع محقا بل لا بد له من الدليل على الاتباع حتى
يخرج من التقليد المذموم ويدخل في اتباع الدليل فان التقليد اذا عرى من الدليل كان مذموما
كما اشرنا اليه وايضا لا يجوز للمجتهد تقليد مجتهد غيره كما مضى في الاصول مع انه ذلك الغير محق
ومتبع لما انزل الله الا ان يريد غير المجتهد كما يقتضيه سابق كلامه الدال على المنع من التقليد لمن
قدر على النظر والاجتهاد وان كان قوله الخير اذ اتباع المجتهد ليس بتقليد قد يأباه فتأمل
فيه وبالجملة عدم جواز تقليد المجتهد مجتهدا آخر معلوم قطعا اذ الظن الحاصل باجتهاده اقوى
مما يحصل له بالتقليد ومع وجود الاقوى لا يتبع الاضعف وايضا المنع من اتباع الظن في القرآن
كثير الا ما خرج بالدليل ووجوده هنا غير ظاهر لعدم الاجماع وهو العمدة في جواز التقليد
وانتفاء الحرج والضيق المنفيين عقلا ونقلا ومن ثم اختلف الاصوليون في اصل جواز التقليد
حتى ذهب جماعة الى ايجاب الاجتهاد على كل احد وحرم التقليد نظرا الى ان الحاصل منه ظن مذموم
واشترط آخرون في جوازه عدم كونه ممن يعرف صحة الدليل وفساده فلا يجوز التقليد بالنسبة الى
العارف وهذا القول بعيد كما يظهر بملاحظة ادلة جواز التقليد وعدمه ولولا الضرورة والحرج لكان
القول بعدم جوازه مطلقا اوجه لكن الظاهر انه يفضي لفظا وحرجا وضيقا وهو منفي بالعقل
والنقل بل متعذر بين اكثر الناس وقد بسطنا الكلام هنا في الاصول والواو في قوله او لو كان للعطف
لا للحال على ما وقع في الكشاف وفعل الاستفهام محذوف وكذا جواب الشرط والمعنى اتتبعونهم ولو
كان آباؤهم لا يعقلون شيئا من الدين ولا يهتدون الى الصواب الا اتبعتموهم **يا ايها
الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم** اي مما تستلذونه وتستطيبونه من الرزق الحلال لا الحرام
فانه لا يرزق الا الحلال كما ثبت في محله ولا ما كان خبيثا يتنفر عنه الطبع ويحكم العقل بقبح اكله

حكم

سياق

البعوع

كالدم والبول والمنى والحشرات وغيرها ويبقى بيان ما لا يدرك العقل كونه طيبا موكولا الى الدليل الخارج
وقد يستفاد منه كونه طاهرا اذ النجس خبيث ومن ثم فسر بعضهم الطيب بالطاهر فهي بمثابة الساقة
في الدلالة على اباحة اكل جميع ما يعده العقل طيبا ولا يجد فيه ضررا ونجاسة وخبثا مما سمى رزقا
لبنى ادم ويتمتع به في الاكل والامر فيها للاباحة فان تناول المستلذات لا يدخل في التعبد وما يقال انه
للوجوب نظرا الى وجوب اكل المباح وقت الحاجة دفعا للضرر عن النفس فلا يخفى ما فيه فان مرجع
الاول الاباحة وتحريم ما عداه والثاني لما يعرض في بعض الاوقات وكلام غير مختص بحله **واشكروا**
لله على ما رزقكم **ان كنتم اياه تعبدون** اذ صح انكم مختصونه بالعبادة وتقرون انه مولى النعم فاشكروا
له فان العبادة لا تتم الا بالشكر اذ هو ضرب منه وان كانت هي الغاية فيه وليس وراءها شكر قال
في ن وتلخيص الكلام ان كانت العبادة لله سبحانه واجبة عليكم بانه المنعم فالشكر له ايضا واجب عليكم
بانه منعم محسن اليكم وهذا حاصله ان العبادة من الشكر اذ هو الاعتراف بالنعمة مع ضرب من تعظيم
المنعم وهو على وجهين احدهما الاعتراف بالنعمة مع ذكر المنعم بالاعتقاد والثاني الطاعة بحسب جلالة
النعمة فالاول لازم على كل حال والثاني انما يلزم في الحال التي يحتاج فيها الى القيام بالحق واما العبادة
فهي ضرب من الشكر الا انها غاية فيه وليس وراءها شكر ويقترن به ضرب من الخشوع ولا يستحق العبادة
الا الله سبحانه لانه المنعم باصول النعم مثل الحياة والقدرة والشهوة وانواع المنافع والموازين بها نعمة
الرابعة وكلوا مما احل رزقكم الله حلالا طيبا اى كلوا مما احل الله لكم ورزقكم فان جميع ما رزقكم
الله حلال طيب فلا تحرموه على انفسكم وتجتنبوا عنه فالآية كاشفة لا مقيدة لرزقه بالحلال اذ ما
يرزقه الله لا يكون حراما اما طيبا فيحتمل ان يكون كذلك ويحتمل التقييد كما وقع في الاية السابقة على ما في
قوله لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم فان ظاهرها النهي عن تحريم ما طاب ولذ من الحلال وفيه نظر بل
الظ ان تيد طيبات ما احل الله لبيان الواقع فانه محل التحريم الصادر عنهم على ما قيل ان رسول الله وصف
القيمة لاصحابه يوما وبالغ في انذارهم فرقوا فاجتمعت جماعة من الصحابة في بيت عثمان بن مظعون واتفقوا
على ان لا يزالوا صائمين قائمين ولا ياكلوا اللحم والودك ولا يناموا على فراش ولا يقربوا النساء والطيب ويرفضوا
لذات الدنيا ويلبسوا المسوح اى الصوف ويسيحوا في الارض فبلغ رسول الله ذلك فقال لهم انى لم اومر
بذلك ان لانفسكم عليكم حقا فصوموا وافطروا وقوموا وناموا فانى اقوم وانام واصوم وافطر واكل اللحم
والدسم واتى النساء فمن رغب عن سنتى فليس منى فنزلت الاية ويحتمل ان يكون كلاما مستانفا اى لا تحرموا ما
احل الله وبعد ما اسلفناه انه وقع قوله تعالى انه لو لم يقع الرزق على الحرام لم يكن لذكر الحلال فايدة زايدة

فانا لا نمنع كون كل ما ذكره فايدة زايدة ولم لا يكفي مجرد الفايدة سلمنا لكنها هنا موجودة وهي الاشارة
الى ان ذلك حلال قد رزقكم الله فلا معنى لتحريمه والاجتناب عنه كما بينا من كون القيد للكشف و
البيان ويجوز ايضا ان يكون المراد بيان عدم معقولية الاجتناب وان ذلك الوصف هو الباعث
لمن هو التارك المجتنب **ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين** اى لا تتجاوزوا حدود الله بان تجعلوا
الحلال حراما والحرام حلالا فان ذلك تجاوز عن حدوده واعتقاد مخالف للشريعة فيكون المنهى
عنه تجاوز الحدود في اجتناب الحلال على طريق اعتقاد التحريم او المرجوحية فلا ينافي كون تركه
للزهد ولوجه الخروج على النفس كعدم الكسل في العبادة وعدم قساوة القلب واصلاح النفس
وتذليلها فانه مما لا قصور فيه بل مندوب اليه ومن ثم نقل عنهم انه ما اكلوا من الحنطة وما شبع من
الشعير وزهد امير المومنين ع قد بلغ الغاية ومما يدل على اصالة الاباحة ما تشبع به قوله تعالى **الذي**
جعل لكم الارض مهدا اى كالمهد تتمهدونها فهى محل لراحتكم كالمهد للصبي وهو مصدر سمى به
وقرئ مهادا اسم ما يمهد به كالفراش او جمع مهد **وسلك لكم فيها سبلا** وجعل لكم فيها طرقا بين
الجبال والاودية والبرارى تسلكونها من ارض الى ارض لتبلغوا منافعها وما لكم فيها من الحوايج
وانزل من السماء ماء فاخرجنا به عدل عن لفظ الغيبة الى صيغة المتكلم تنبيها على ظهور ما فيه
من الدلالة على كمال القدرة وايذانا بانه مطاع تنقاد الاشياء المختلفة لمشيته وعلى هذا نظيره قوله وهو الذي
انزل من السماء ماء فاخرجنا به نبات كل شيء ومثله في القرآن كثير **ازواجا** اصنافا سميت بذلك
لازدواجها واقتران بعضها ببعض **من نبات** بيان ازواجا وكذلك قوله **شتى** ويحتمل ان يكون صفة
للنبات اذ النبات مصدر في الاصل يستوى فيه الواحد والجمع وهو جمع شتيت كمريض ومرضى
بمعنى انها متفرقات في الصور والاغراض من الطعم واللون والرايحة والشكل وفي المنافع بعضها يصلح
للناس وبعضها للبهايم **كلوا وارعوا انعامكم** حال من ضمير اخرجنا على ارادة القول اى اخرجنا اصناف
النبات قايلين كلوا وارعوا انعامكم والمعنى معديها لانتفاعكم بالاكل والعلف وحملها على الاستيناف
او انها مفعول له لا يخفى ما من عدم استقامته **ان في ذلك لايات لاولى النهى** اى فيما خلقنا واخرجنا دلالة
واضحة لذوى العقول الناهية عن اتباع الباطل وارتكاب القبايح جمع نهية بالضم وهو العقل لانه
ينهى عن القبيح وجوز ابو على ان يكون مصدرا كالهدى وخصهم بالذكر لانهم اهل الفكر والاعتبار
فيستدلون بها على وجود الصانع من العلم والقدرة والارادة والحكمة ويتاملون في حصول
هذه النباتات من الارض الغبراء بسقى الماء من السماء ووجود حكم فيها وان بعضها سم

سورة طه

قاتل وبعضها نافع شاف وبعضها طعام وبعضها فاكهة وبعضها للدواب وفيها دلالة على الجزء الارضي
بما فيها من النبات والمآكل كلها لكل انسان بالتصرف فيها لنفسه ولانعامه لانه تعالى اذا اباح الاكل
فقد اباح سائر وجوه الانتفاع ومن ثم امتن تعالى ان ارزاق العباد انما تحصل بعمل الانعام وقد
جعل الله علفها مما يفضل عن حاجتهم ولا يقدرون على اكله **منها خلقناكم** اراد بخلقهم من الارض
خلق اصلهم وهو ادم عم او لان بني ادم خلقوا من النطفة ودم الطمث المتولدين من الاغذية
المنتهية الى العناصر الغالبة عليها الارض او لما ورد في الاخبار ان الملك يأخذ من تربة المكان
الذي يدفن فيه الادمي فيذرها على النطفة **وفيها نعيدكم** بالموت وتفكيك الاجزاء فتعود
ايضا لان الجسد يصير ترابا فيختلط بالارض الا من رفعه الى السماء وهو ايضا يحتمل ان يعاد
اليها **ومنها نخرجكم تارة اخرى** فنؤلف بين اجزائهم المتفرقة المختلطة بالتراب ونردهم كما
كانوا احياء ونخرجهم الى المحشر يوم يخرجون من الاجداث سراعا فيكون الاعادة الجسمانية
بعد الموت معلومة من الآية كما هي من غيرها وقريب من ذلك في الدلالة قوله **ان في خلق السموات والارض**
انشاءهما مقدرين على سبيل الاختراع المشتمل على الآيات العظيمة اما السموات فقد زعم اهل الهيئة
لما شاهدوا من كل واحد من السيارات السبع حركات مختلفة كالبطوء والسرعة بعد التوسط في الحركة
والوقوف والرجوع بعد الاستقامة اي الحركة على توالي البروج بعد ما حكموا ان السموات والارض
لا يتطرق اليها الاختلاف الوضعي وان حركة الكواكب في الفلك ليست كحركة السمك في الماء وانما
تدور بادارة الفلك اياه وان كل واحد من افلاك السيارات ينقسم الى افلاك اخر يتضمنها الفلك
الكلي الذي مركزه مركز العالم ومركز هذه الفلك في الاغلب ثم ان كان مع الحاوي محيطا بالارض
يسمى الخارج المركز وان لم يكن محيطا بها سمي بالتدوير وكان الكوكب فيه مركوزا كالفص في الخاتم ويلزم
من مجموع الحركات المركبة في تلك الافلاك حركة مختلفة في النظر وان كان كل منها متشابها في نفسه لا م
ونعني بالمتشابه هنا ان يقطع المتحرك من المحيط في ازمنة متساوية قسيا متساوية او يحدث عند المركز
زوايا متساوية وبالاختلاف نقيض ذلك واثبتوا لكل واحد من السيارات السبع افلاكا يتم بها
حركاتها الخاصة بها على وجه تتحير فيه العقول ولا شك ان اختصاص مقادير كل واحد من الافلاك
بقدر معين مع استواء نسبتها في الطبيعة الفلكية يدل على تخصيص مدبر مختار قدرها وكذلك تخصيص
كل منها بحيز معين وكذا تعيين نقطة من سطح الفلك الفلكي مع تساوي جميع نقط الموضع
عليه في صلوح ذلك ونحوها من الامور المختص كل واحد منها بكل واحد من الافلاك وكذا اختلاف

تأثيراتها

تأثيراتها في هذا العالم باذن خالقها وبالجملة فان هذا الترتيب العجيب والنسق الغريب في تركيب الافلاك
وايتلاف حركتها وارتباط اجرامها واختلاف اوضاعها المتبوع لاتصالاتها وانصرافاتها تري
انها منبئة عن حكمة حكيم وقدرة خبير امره هو واقعة عبثا وجزافا هيهات فان من نظر في بناء
رفيع وقصر مشيد ان الماء والتراب انضم احدهما الى الآخر ثم تولد بينهما الابنات وتولد
من تركيبها القصر ثم تزين بنفسه بالنقوش الغريبة والرسوم اللطيفة قضى العقل عليه
بالجنون وسخافة الراي بل عده من زمرة الانعام الامر جملة الانام واما الارض فمن تأمل في
شكلها من الاستدارة وكونها واقعة في مركز العالم حتى انبعث منها بوقوع الشمس عليها
مخروط ظل في مقابلة الشمس حتى وقع فيه الخسف ومن انكشاف بعضها عن كرة الماء لمكان الاستقرار
عليها وفي اختلاف اوضاع بقاعها بالنسبة الى السماء حتى اختلف مرور الشمس وسائر الكواكب
بسمت رؤوس قطار البلدان وتباينت الفصول والامزجة والخلاف الى غير ذلك علم افتقارها
الى مدبر قدير وصانع خبير واحد في ملكه يفعل ما يشاء كما يشاء من غير منازع ومعاند
وفي جمع السموات دون الارض اشارة الى انها طبقات متفاضلة بالذات مختلفة بالحقيقة بخلاف
الارض **واختلاف الليل والنهار** فالنهار عبارة عن مدة كون الشمس فوق الافق وفي عرف
الشرع بزيادة ما بين طلوع الفجر الصادق وبين طلوع جرم الشمس واما الليل فعبارة عن
مدة خفاء الشمس تحت الافق او بنقصان الزيادة المذكورة فان الشمس اذا غابت يقع راس
مخروط ظل الارض الى فوق فتقع الابصار داخله الى ان يظهر الضلع المستنير من كل جانب
الافق الشرقي فيكون اول الفجر الكاذب ان كان الضوء مرتفعا من الافق بعد واول الفجر الصادق
اذا قرب من الافق جدا وانبسط النور حتى اذا غاب راس المخروط تحت الارض طلع مركز جرم الشمس
في مقابلة فالمراد باختلافهما تعاقبهما اذا ذهب احدهما جاء الآخر على وجه المعاقبة من قوله وهو
الذي جعل الليل والنهار خلفة ويحتمل ان يريد اختلافهما في الجنس واللون بالنسبة الى البقاع
فان نهار كل بقعة ليل بقعة تقابلها ضرورة كروية الارض او يريد الاختلاف في الطول والقصر فان
زيادة احدهما تستلزم نقصان الآخر ضرورة ويكون مجموعهما اربعة وعشرين ساعة وفي ذلك من الآيات
ما لا يخفى **والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس** اي بنفعهم او بالذي ينفعهم من الركوب والحمل
عليها في التجارات والمكاسب ونحو ذلك والقصد به الى الاستدلال بالبحر واحواله وتخصيص
الفلك بالذكر لانه سبب الخوض فيه والاطلاع على عجائبه ومن ثم قدم ذكر البحر على ذكر المطر والسحاب

لانه نشا بها البحر في غالب الامر وتانيث الفلك لانه بمعنى السفينة ويحتمل ان يراد بما ينفع الناس ما ينفعهم
من الطيور والسموك ونحوهما من الاشياء الحاصلة فيه فيكون فيها دلالة على انها مباحة في الشرع
كما هو عند العقل وما انزل الله من السماء من ماء من الاولى لابتداء الغاية والثانية بيانية والسماء اما ان
يراد به نفس الفلك او السحاب او جهة العلو فاحيا به الارض بعد موتها فنموها بعد خرابها
لان الارض اذا وقع عليها المطر انبتت واذا لم يصبها لم تنبت فهي كالميت وعلى هذا فموت الارض من
ترشيح الاستعارة فانه لما عبر عن بهجتها ونضرتها وخضرتها بالحيوة عبر عن جمودها وكدورتها و
بقائها على الهيئة الاصلية بالموت كانها جسد لا روح فيه وقيل المراد به احياء اهل الارض باخراج
الاقوات وغيرها مما تحيى به نفوسهم وبث فيها من كل دابة اي فرق فيها من كل حيوان يدب
واراد به خلقها في مواضع متفرقة فهو عطف على احيا لان الدواب ينمين بالخصب ويعشن
بالماء ويحتمل عطفه على انزل وتصريف الرياح في مهابها واحوالها اي تقليبها في جهات العالم
على حسب المصالح شمالا وجنوبا وشرقا وغربا اي صبا ودبورا وعلى كيفيات مختلفة حارة
وباردة وعاصفة ورخاء وقرا حمزة والكسائي على الافراد والسحاب المسخر بين السماء والارض
فلا ينزل ولا ينقشع مع ان الطبع يقتضي احدهما حتى ياتي امر الله فيه وقيل تسخير الرياح تقليبه في
الجو بمشيئته لايات لقوم يعقلون يتفكرون فيها وينظرون اليها بعيون عقولهم وفيها دلالة
على جواز الركوب في البحر والانتفاع بسمكه وطيره الا ما اخرجه الدليل وفيها ايضا دلالة ظاهرة
على وجود الاله ووحدته وحكمته وقدرته من وجوه شتى يطول شرحها والمجمل ان المذكورة امور
محكمة وجد كل منها على وجه مخصوص من بين وجوه مختلفة فلا بد لها من موجد قادر حكيم يوجدها
على ما تستدعيه حكمته وتقتضيه مشيئته متعاليا عن معارضة غيره والا لم يتم الصنع على الوجه البديع
والنظام العجيب وانما خص هذه الايات الثمان بالذكر مع ان ساير الاجسام والاعراض يصح بها
الاستدلال بها على وجود الصانع بل كل ذرة من الذرات لانها جامعة بين كونها دلايل وبين
كونها نعما على المتفطنين ومتى كانت الدلايل كذلك كانت انجع في القلوب واشد تاثيرا في الخواطر
وعنهم ويل لمن قرا هذه الاية ومج بها اي لم يتفكر فيها ولم يعتبر بها وفيها تنبيه على شرف علم
الكلام والحث على البحث والنظر فيه الثاني ما فيه دلالة على تحريم بعض الاشياء على التعيين وفيه الثالث
ايات الاولى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير قد تقدم تفسير اول الكلام وما اهل
لغير الله به وهنا نذكر تتمتها اعني والمنخنقة وهي التي ماتت بالخنق وهو داخل في الميتة لكنا

ما بعدها

ما بعدها لكن ذكرها ستردد عنها التنصيص على تحريمها وعدم حلها بوجه ردا على الجاهلية حيث كانوا
ياكلونها والموقوذة وهي التي تخنق حتى تموت او ضربا بخشب او حجر ونحوه من المثقل حتى يموت من وقذته
اذا ضربته ضربا شديدا والمحلول ونحوه الضرب والمتردية التي تردت من علو او في بير فماتت
والنطيحة التي نطحتها اخرى فماتت بالنطح فعيل بمعنى مفعول وهو يقتضي عدم التاء لاستواء
المذكر والمونث فيه لكنها هنا للنقل من الوصفية الى الاسمية وما اكل السبع ما اكل منه وبقي بعضه
فمات منه لان ما اكل السبع فقد ولا حكم له وانما الحكم للباقي فالسبع وهو يدل على ان جوارح
الصيد اذا اكلت مما اصطادته لم يحل قلت في الدلالة بحث وسيجي تمامه الا ما ذكيتم الا ما
ادركتم ذكوته من هذه الاشياء وفيه حيوة مستقرة وسيجي بيانها وقيل الا ما يتعلق باكل السبع
وقيل انها استثناء منقطع من المحرمات كانه قيل ما ذكيتم من غير هذا فهو حلال والتذكية هي قطع الحلقوم
ما ربعه بمجرد مع الشرايط المعتبرة وما ذبح على النصب هو واحد الانصاب وهي احجار كانت
منصوبة حول البيت يذبحون عليها ويشرحون اللحم عليها يعظمونها بذلك ويتقربون بها اليها وهي
ثلثمائة وستون حجرا وقيل هي الاصنام وعلى بمعنى اللام كما ورد العكس في سلام لك من اصحاب اليمين
بمعنى سلام عليك وعلى اصلها بتقدير وما ذبح مسمى عليها وان تستقسموا بالازلام اي وحرم
عليكم الاستقسام بالاقداح اي السهام وذلك انهم اذا قصدوا فعلا ضربوا ثلثة اقداح مكتوب
على احدها امرني ربي وعلى الاخر نهاني ربي والثالث غفل لا كتابة عليه فان خرج الامر مضوا على
ذلك وان خرج الناهي تجنبوا عنه وان خرج الغفل اجالوها ثانيا فمعنى الاستقسام طلب معرفة
ما قسم لهم من الخير والشر دون ما لم يقسم لهم بالازلام وقيل المراد به الميسر وقسمتهم الجزور على
الانصباء المعلومة واحدها زلم كجمل وزلم كصرد وروى علي بن ابرهيم في تفسيره عن الصادق ع
ان الازلام عشرة سبعة لها انصباء وعددها الى ان قال وكانوا يعمدون الى الجزور فيجزونه
اجزاء ثم يجتمعون عليه فيخرجون السهام ويدفعونها الى رجل وثمن الجزور على من يخرج له السهام التي
لا انصباء لها وهو القمار فحرمه الله تعالى وقيل هي كعاب فارس والروم التي كانوا يتقامرون بها والشطرنج
ذلكم فسق اشارة الى الاكل مما تقدم فيحتمل اختصاصه بالاستقسام ويحتمل رجوعه الى الجميع اي هو ذنب عظيم
وخروج عن طاعة الله الى معصيته فاللازم التباعد عنه اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم
واخشوني اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا اعتراض وقع بين
المحرمات السابقة وبين قوله فمن اضطر لانه متصل بالمحرمات السابقة ولعل فائدة الاعتراض بين المحلل

الاشعار بان تناولها فسوق وحرمتها من جملة الدين الكامل والنعمة التامة والاسلام المرضي والمعنى
فمن اضطر الى تناول شيء من هذه المحرمات **في مخمصة** في مجاعة بحيث لا يمكنه الامتناع من الاكل واصل
الخمص ضمور البطن **غير متجانف لاثم** غير مائل ومنحرف اليه والتجانف الميل والانحراف من جنف
القوم اذا مالوا وانتصابه على الحالية من ضمير اضطر اي اضطر الى اكل الميتة وما عدده من المحرمات
عند المجاعة الشديدة غير مائل الى الاثم بان يأكل زيادة على قدر الحاجة او بقصد التلذذ **فان
الله غفور** لذنوبه **رحيم** به فلا يؤاخذه باكله ولم يرد انه يغفر له عتاب ذلك لانه اباحه له
ولا عتاب على المباح ويحتمل ان يكون المراد انه غفور لذنوب عباده رحيم بهم حيث اباح لهم
حال الخوف على النفس ما كان محرما عليهم ولم يحكم باستمرار التحريم وعدم الاكل حتى يموتوا فان الرحمة
تنافي ذلك **الثانية قل لا اجد فيما اوحي الي** اي في القرآن او فيما اوحي الي مطلقا سواء كان
قرآنا او لا وفيه تنبيه على ان التحريم انما يعلم بوحي الله اليه وكذا غيره من الاحكام انما يعلم بالوحي في الانعام
لا بغيره فانه قوله عن الهوى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى **محرما** طعاما محرما **على طاعم
يطعمه** الوصف للتأكيد كما في طائر يطير بجناحيه **الا ان تكون ميتة** وهو ما فارقته الروح بغير
ذبح شرعي سواء كان ذكرا او انثى وقرئ بالفعل على الغيبة وميتة على الرفع على ان كان تامة **او دما مسفوحا**
مصبوبا كالدم في العروق لا كالطحال والكبد وان كان حراما بالدليل من خارج وخص المصبوب بالذكر لانه يختلط
باللحم منه ما لا يمكن تخليصه منه مباح وفي الجمع بين تقييد الدم بالمسفوح هنا وبين اطلاقه في قوله حرمت
عليكم الميتة والدم اشكال ومن ثم اخذ الشافعي بظاهر الاطلاق فحرم مطلق الدم وان تخلف في
العروق بعد الذبح ولا منافاة بين الاطلاق والتقييد هنا فيحمل على الاطلاق الا ما ثبت خروجه
بالدليل وقيده بعضهم به ويلزمه اباحة غير المسفوح وفيه نظر وقرئ ان دما معطوف على ان يم ما
في حيزه ولعل ذلك لاختلاف القراءة المتواترة في رفع ميتة ونصبها ولو تعين نصبها كان العطف
عليها لازما **او لحم خنزير فانه رجس** يحتمل رجوعه الى لحم الخنزير نفسه او كل واحد مما تقدم
اي هو قذر وخبيث تنفر عنه الطبائع **او فسقا** عطف على لحم الخنزير وما عطف عليه وما بينهما
اعتراض للتعليل والمراد من المحرمات ما هو فسق لكنه مجمل لم يبينه ولعل قوله **اهل لغير الله به**
صفة موضحة له بين المراد منه بها ولا يبعد ان يراد به ما لم يذكر اسم الله عليه سواء ذكر عليه غير اسم الله
والاهلال رفع الصوت بالشيء **فمن اضطر** الى تناول شيء من المذكورات **غير باغ** غير قاصد اكل
الميتة او باغ على مضطر اخر مثله او خارج على الامام **ولا عاد** قدر الضرورة وفي رسالة البزنطي

عن ابن عباس

عن ابن عباس في قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد قال الباغي الذي يخرج على الامام والعاد
الذي يقطع الطريق لا تحل له الميتة **فان ربك غفور رحيم** لا يؤاخذه على ذلك لانه اباح
له وكلا الايتين محكمة دالة على انه صلى الله عليه وسلم لم يجد فيما اوحي اليه في تلك الحالة محرما غير المذكورات فلا
ينافيه ورود التحريم بعد ذلك بالنسبة الى اشياء اخر وعلى هذا فلو ورد خبر دال على تحريم شيء
غيرها لا يكون ذلك نسخا للكتاب كما قد يتوهم جماعة لان شرط النسخ استمرار الحكم وعدم
وجدان الحكم في وقت لعدم الوحي اليه فيه لا ينافي التنصيص عليه فيما بعد ذلك من الاوقات اذ
غايته عدم وجدان الحكم عدم الحكم وهو ليس حكما بالعدم حتى يكون ورود الحكم بعد
ذلك ناسخا على انه ذلك لا ينافي وجود محرمات اخر في تلك الحالة اذ قد يكون الحصر
اضافيا او يكون داخلا بدليل اخر فيخص عموم لا اجد المفهوم من الحصر بدليل من خارج
كسائر العمومات او يقال انه حاصل القول بانه لا محرم سوى ما ذكر بعد ان ما عداها ليست
بمحرم وهذا عام فاثبات محرم اخر تخصيص له لا نسخ فلا نسخ بوجه وقد ظهر بما ذكرناه
انه لا يمكن الاستدلال بها على حل ما عدا المذكورات الا مع انضمام الاستصحاب وشيوع
دليل التحريم فانه بمجرد اصالة العدم من دون الفحص والتثبت لا تثبت الحلية لجواز التخصيص في البقرة
لا يجب الاستقصاء في الفحص كما بين في الاصول **الثالثة يسئلونك عن الخمر** وهو كل شراب
خالط العقل فستره وذهب به من اي قسم كان اخذ من التخمير وهو الستر عند اصحابنا والمصرح به في روايات
دلت عليه وتابعهم الشافعي وقال ابو حنيفة هو ما غلى واشتد وقذف بالزبد من عصير العنب **والميسر**
مصدر كالموعد سمي به القمار لما فيه من اخذ مال الناس بيسر او سلب يساره تقول يسرته اذا قمرته
وهو عندنا شامل لجميع انواع القمار لما فيه من اخذ اموال الناس من النرد والشطرنج والكعبتين
حتى لعب الصبيان بالجوز وان لم يكن على رهن عند اصحابنا وعن النبي ص اياكم وهاتين الكعبتين
المشومتين فانهما من ميسر العجم وعن علي ع ان النرد والشطرنج من الميسر والمعنى انهم يسئلونك
عن تعاطيهما **قل فيهما** اي في تعاطيهما **اثم كبير** وزر عظيم وقرأ حمزة والكسائي اثم كثير
بالثاء المثلثة ومعنى الكثرة ان اصحاب الخمر والميسر يقترفون فيهما الاثام من وجوه كثيرة لانها
معرضة للعقل وموجبة الى ارتكاب المحرمات وترك الواجبات كما اشير اليه انما يريد الشيطان
ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة الاية **ومنافع
للناس** من كسب المال والطرب وحصول القوة بشربها والتوصل بها الى مصادقة الفتيان و

ومعاشرة الحكام ونحو ذلك **واثمهما** المترتب على تعاطيهما **اكبر من نفعهما** فان المفاسد بالاثم عظيمة بالنسبة الى
النفع بل ليس هناك نفع بالنسبة الى الاثم بل هو لم فان ولذة قليلة والعقاب العظيم دائم ولعل ذكر النفع لهما
لكنه امر هين ليس بما يلتفت اليه عند العقل والشرع بل النفع الذي يتخيله الانسان فيه ليس بنفع حقيقة اذ ما
يستلزم حصول النار وغضب الملك الجبار والفضيحة في دار القرار بين رسل الله وعباده الصالحين
الابرار والدخول في سلك الفجار ليس بنفع عند اولى الابصار والاولى المناسب ترك ذكره وهذا المقام
قال تعالى ولذا قيل انها المحرمة للخمر فان المفسدة اذا رجحت على المصلحة اقتضت تحريم الفعل والاظهر
انه ليس كذلك لما مر اراد بما مر ما ذكرنا سابقا من عدم كون الحسن والقبح عقليين فان تحريم فعل رجحان
مفسدة على مصلحة من لوازم ذلك والحق ما في كلامه من النظر اما اولا فلحكمه بعدم كون الاية محرمة
لها والظاهر انها دالة على التحريم اذ لا يراد من الحرام سوى ما يلحق فاعله الاثم والذنب وقد صرح
تعالى فيها بترتب الاثم على تعاطيها ووصفه بالكبير وكون الاثم اعظم من الذنب النفع واما ثانيا فلان
الفعل اذا اشتمل على مفاسد كثيرة اكثر مما يتخيل انه منفعة فان الحكمة تقتضي تحريمه وان قلنا بالحسن
والقبح الشرعيين فقط وان افعاله تعالى ليست معللة بالاغراض وانه يجوز خلو الاحكام من علل
ومصالح لان ذلك لا يجوز عند ظهور المفاسد ولم يقل به من يقول بالشرعيين ومن ثم كان اصحاب
القياس لا يجوزون كون وصف صالح للعلة غير علة ولا يقولون بخلو الحكم عن علة مهما امكن وان جاز
الخلو ويحكمون بان التقييد قليل بل ليس له وجود فتامل وفي ق ق الحسن في الاية على تحريم الخمر
من وجهين احدهما قوله واثمهما اكبر من نفعهما فانه اذا زادت مضرة الشيء على منفعته اقتضى
العقل الامتناع منه والثاني بين انه فيهما الاثم وقد حرم في اية اخرى الاثم تعالى قل انما حرم ربي الفواحش
ما ظهر منها وما بطن والاثم هذا واعلم ان الظاهر من الاخبار وهو المشهور بين اصحابنا ان الخمر ما كانت
محللة اصلا في الاسلام بل في سائر الاديان كانت حراما والذي يظهر من ق وق انها كانت محللة
في اول الاسلام ثم نزل تحريمها قال ق وق ونحو قال ق روي انه نزل بمكة ومن ثمرات النخيل
والاعناب تتخذون منه سكرا فكان المسلمون يشربونها وهي لهم حلال وفي استفادة التحليل من
هذه الاية نظر بل الظاهر خلافه وسيجيء الكلام فيها ان شاء الله تعالى ثم قال ثم ان عمر ومعاذا ونفرا
من الصحابة قالوا يا رسول الله افتنا في الخمر فانها مذهبة للعقل مسلبة للمال فنزلت فيهما اثم
كبير ومنافع للناس الاية فشربها قوم وتركها اخرون والحق ما فيه فان قولهم افتنا انكانت بعد
فهم التحليل من الاية السابقة فلا وجه للافتاء بعده بل يجب عليهم متابعة قوله تعالى وارادة التحريم

بالافتاء

بالافتاء بعد ثبوت التحليل لا معنى له وايضا شربه قوم بعد نزول هذه الاية اما لعدم التحريم ايضا او
لارتكاب الاثم والاول باطل لانهم سالوا النبي ص اذ افتنا في الخمر وغرضهم بيان تحريمها فنزلت وهذه
يقتضي ظهورها في التحريم والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل كما ثبت في محله ثم قال
ودعا عبد الرحمن بن عوف ناسا منهم فشربوا وسكروا فام احدهم فقرا اعبد ما تعبدون فنزلت لا
تقربوا الصلوة وانتم سكارى فقل من يشربها والحق ان السابقة ادل على التحريم من هذه الاية
فترك الاكثر لهذه الاية دون سابقتها نظرا الى عدم الفهم منها بعيد ثم قال ثم دعا عتبان بن
مالك قوما فيهم سعد بن ابي وقاص فلما سكروا افتخروا وتناشدوا حتى انشد سعد شعرا
فيه هجاء للانصار فضربه انصاري بلحى بعير فشجه موضحة فشكى الى رسول الله ص فقال عمر اللهم بين
لنا في الخمر بيانا شافيا فنزلت انما الخمر والميسر والانصاب والازلام الى قوله فهل انتم منتهون فقال
عمر انتهينا يا رب ولا يذهب عليك ان عمر مع ورود هذه الاية وارتداع جماعة من الصحابة عن الشرب
بعد ورودكل اية لم يرتدع واستمر على شربها الى سماع الاجوبة الى اخر ما ذكرت في ذلك وهو مما يعطي
قلة خوفه من الله تعالى حال حيوة النبي ص ونقل في ق عن علي ع لو وقعت قطرة في بئر فنبتت مكانها
منارة لم اوذن عليها ولو وقعت في بحر ثم جف ونبت فيه الكلاء لم ارعه وعن ابن عمر لو ادخلت
اصبعي فيه لم تتبعني يعني قطعها ثم قال وهذا هو الايمان حقا وهم الذين اتقوا الله حق تقاته
والظاهر انه رجل وصف عليا ع وابن عمر بالايمان الكامل اذ رجوع كلامه الى الجميع بعيد ويلزم منه
عدم الايمان في غيرهما وكفى به شاهدا على عدم الايمان في صاحبه **الثالث** وفيها من المباحات
وفيها ايات الاولى **يسئلونك ماذا احل لهم** اي من المطاعم والماكل بعد ما بين لهم المحرمات
لما حصل لهم من الشبهة في موضع يحتمل التحريم ولم يكتفوا بالبراءة الاصلية بل طلبوا النص **قل احل**
لكم الطيبات ما لم تستخبثه الطبايع السليمة ولم تنفر عنه والظاهر ان ذلك مما لم يدل عليه دليل
على تحريمه من عقل او نقل فيكون موئدا الحكم العقلي بالاباحة ويجتمع العقل والنقل على اباحة ما لم يدل
على تحريمه وفهم منه حرمة المستخبثات المقابلة للطيبات كما دل عليه بالمنطوق ويحرم عليهم
الخبائث **وما علمتم من الجوارح** عطف على الطيبات ان كانت ما موصولة على تقدير مضاف
اي وصيد ما علمتم الجوارح وجملة شرطية جوابها فكلوا ان كانت شرطية والجوارح هنا هي الكلاب
فقط بقرينة قوله **مكلبين** فانه مشتق من الكلب اي حال كونكم صاحبي كلاب او معلمي كلاب
وهو يقتضي كون المراد بالجوارح هنا الكلاب فقط لان المكلب صاحب الكلاب بلا خلاف

بين اهل اللغة والتغليب يعضد ما ذكرناه اذ لو اراد مطلق الجوارح لم يحتج به الى هذا القيد بل كان
اخفى مضرا وقد انعقد اجماع علمائنا على انه لا يجوز الاصطياد بشيء من الجوارح بمعنى انه لا يحل مقتولها
الا مقتول الكلب المعلم فانه حلال سواء كان الجارح من جوارح السباع او من جوارح الطير وقيل
ان المراد بها مطلق الجوارح من السباع ذوات الاربع والطيور واطلاق المكلبين باعتبار كون
المعلم في الاغلب كلبا ولان كل سبع يسمى كلبا لقوله صلعم اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فاكله الاسد
وفيه نظر اذ هو خلاف ظاهر الآية واطلاق الكلب على غيره من السباع تجوز بلا خلاف فلا يكون
داخلا تحته مع الاطلاق وقد تظافرت اخبار عن ائمتنا عليهم السلم باختصاص حلية ما يجرحه الكلب
الكلب المعلم دون غيره من الجوارح فان قيل ان المذكور في الآية اباحة الصيد بالكلب لكن تخصيصه
بالذكر لا ينفي حل غيره لجواز الاصطياد بالرمي والشبكة ونحوهما مع سكوت الآية عنهما قلنا
ظاهر الآية اذا دلت على حلية مقتول الكلب كان تحلية مقتول ما عداه تتوقف على الدليل والاصل
عدمه وفي الآية ما يروى علي بن ابرهيم في تفسيره باسناده عن ابي بكر الحضرمي عن ابي عبد الله ع
قال سألته عن صيد البزاة والصقور والفهود والكلاب فقال لا تأكل الا ما ذكيت الا
الكلاب قلت فان قتله قال كل فان الله يقول وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن
مما علمكم الله فكلوا مما امسكن عليكم واذكروا اسم الله عليه ثم قال كل شيء من السباع يمسك
الصيد على نفسها الا الكلاب المعلمة فانها تمسك على صاحبها وقال اذا ارسلت الكلب المعلم
فاذكر اسم الله عليه فهو ذكاته وهو ان تقول بسم الله والله اكبر **تعلمونهن** حال ثانية او استيناف
مما علمكم الله من الحيل وطرق التاديب فيصير معلما بتعليمكم او مما علمكم الله من اتباع الكلب
الصيد بارسال صاحبه وانزجاره بزجره وفيه دلالة على ان صيد غير المعلم حرام الا ان يدرك
ذكاته فيذكيه والخلاف في ذلك وقد اختلف اصحابنا في حد تعلم الكلب والمشهور فيما بينهم
ان يكون بحيث يذهب اذا استرسل ويقف اذا زجر ولا يعتاد اكل ما يمسكه ويتحقق ذلك بالتكرار
على هذه الصفات الثلث مرارا بحيث يعلم في العرف انه معلم وقيل هو ان يكون الكلب بحيث يفعل
ما يريد صاحبه فيطلب الصيد اذا اشلاه وينعطف عليه اذا زاغ من بين يديه ويمسكه له واذا
جاء ليأخذه منه لم يحمل الصيد ولم يهرب منه او يحميه عنه بالهرير عليه فاذا تحقق ذلك منه له وا
لاقوال متقاربة **فكلوا مما امسكن عليكم** يتفرع على ما تقدم او جزاء الشرط كما عرفت ومن قيل
زائدة نحو كلوا من ثمره وقيل تبعيضية فان بعض الصيد لا يؤكل كالعظم والدم والريش وفي ق

الامساك

الامساك على صاحبه ان لا يأكل من الصيد فلو اكل منه كان قد امسك على نفسه ولا ريب في ان الكلب
اذا كانت هذه عادته لم يحل اكل ما قتل من الصيد لعدم حصول شرط التعليم واصحابنا يختلفون
في ذلك نعم لو اكل منه نادرا فالظاهر جواز الاكل على ذلك التقدير للاخبار المعتبرة الاسناد الدالة على
اباحة الاكل مما قتله الكلب المعلم وان اكل منه وفي صحيحة رفاعة بن موسى عن الصادق ع قال سألته
عن الكلب يقتل فقال كل قلت اكل منه قال اذا اكل منه فلم يمسك عليك انما امسك على نفسه وحملها
الشيخ على ما اذا كان معتادا او على التقية لان في العامة من يمنع من اكل الصيد اذا اكل الكلب منه
والاوجه الحمل الاول وبه يجمع بين الادلة **واذكروا اسم الله عليه** الضمير عائد الى ما علمتم والمعنى سموا
عند ارسال الكلب المعلم وهو شرط اخر في اباحة صيده ويحتمل ان يعود الى ما امسكن عليكم والمعنى
سموا عليه اذا ادركتم ذكوته وكلا الشرطين معتبر اما الاول فلعدم حلية ما ترك التسمية فيه
عمدا عند الارسال واما الثاني فلان مقتول الكلب من الصيد انما يحل اذا لم يدرك ذكوته فلو
ادرك ذكوته وجب عليه التذكية حتى لو اخل بها حرم نعم نقل عن الشيخ في النهاية انه اذا ادرك ذكوته
ولم يكن معه ما يذكيه فليتركه حتى يقتله الكلب وهو بعيد والمشهور الاول وهو المفهوم من رواية
علي بن ابرهيم السالفة الا انها تضمنت ذكر بسم الله والله اكبر والظاهر انه غير متعين بل المعتبر
ذكر الله المقترن بالتعظيم وهل يكفي ذكر الله مجردا فيه احتمال وبه قطع العلامة اما نحو اللهم اغفر لي
وارحمني وصلى الله على محمد وآله ففيه قولان والظاهر اشتراط وقوعه بالعربية لتصريح القرآن باسم الله
العزيز والمراد ان مقتضى ذلك عدم الاجزاء مع ذكر اسمائه المختصة به بغير العربية لانا نمنع ان المقتضى
ذلك فتامل **واتقوا الله** في محرماته **ان الله سريع الحساب** فيواخذكم عاجلا بما جل ودق وفيه
اشارة الى الملاحظة التامة فانه الصيد بل في غيره من الاحكام **الثانية اليوم احل لكم الطيبات**
اكد تحليلها بعد ما تقدم عليها وقد عرفته ولم يرد باليوم يوما بعينه وانما اراد به الحاضر وما
يتصل به من الازمنة المستقبلة **وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم** اختلف في الطعام هنا
فقيل المراد به ذبائح اهل الكتاب ونسب في ذلك الى اكثر المفسرين واكثر الفقهاء وبه قال جماعة
من اصحابنا ويدفعه انما قبل الآية في بيان الصيد والذبائح ولان ما سوى الصيد والذبائح حلال
قبل كانت لاهل الكتاب وبعد ان صارت لهم فلا يبقى لتخصيصها باهل الكتاب فائدة
وقيل المراد به ذبائحهم وغيرها من الاطعمة وقيل انه مختص بالحبوب وما لا يحتاج الى التذكية
ورواه الكليني في الحسن عن قتيبة الاعشى قال سأل رجل ابا عبد الله ع وانا حاضر فقال له الرجل

المائدة

قال الله تعالى احل لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم قال ابو عبد الله عم كان ابي يقول
انما هو الحبوب واشباهها ونحوها مما دل على ذلك والى هذا القول يذهب اكثر اصحابنا وهو الصحيح
ويدل عليه مضافا الى الاخبار انه تعالى نهى في كثير من الايات عن اكل ما لم يذكر اسم الله عليه وما
اهل به لغير الله وظاهر ان الكتابي لا يذكر اسم الله عليه ولو قيل ان محل النزاع ما لو ذكر اسم الله عليه
والا فالمسلم مع خلوه ذكر اسم الله لا تحل ذبيحته لقلنا الظاهر ان ما يذكره الكتابي من اسم الله ليس باسم
الله حقيقة فان اليهودي انما يقصد اسم الذي عزير ابن الله والنصارى يقصد اسم الذي المسيح ابنه
تعالى عن ذلك علوا كبيرا والذكر على هذا الوجه بمنزلة العدم فلا يباح الذبيحة ولانه يبعد في العرف
اطلاق الطعام على الذبيحة وانما هو في العرف عبارة عن البر والشعير ونحو ذلك من الحبوب
على انا لو سلمنا ذلك لقلنا مقتضى الاية اباحة طعامهم على العموم خرج منه نحو الذبيحة وغيرها مما
باشروه بالرطوبة لادلة اقتضت ذلك واوجبت التخصيص فيبقى ما عدا ذلك كالحبوب ونحوها
داخلة فيه **وطعامكم حل لهم** فيجوز لنا ان نطعمهم اياه وان نبيعه عليهم وكذا ساير المعاملات
بعوض ولا عوض وخص في الكشاف الحلية هنا بان نطعمهم وفيه بعد **الثالثة انما حرم عليكم الميتة**
قد عرفت معناها والتحريم المضاف الى العين ينصرف الى نفي المنافع كلها الا ما اخرجه الدليل اذ
تقدير البعض دون البعض ترجيح من غير مرجح وذلك يقتضي تحريم التصرف فيها باي وجه كان من اسراج
شحمها وادهان حيوان به او اكله او نحو ذلك عملا بمقتضى العموم ولم يخرجه الدليل وقيل ان هذا التحريم
ينصرف الى ما ينتفع به عرفا كالاكل مثلا ويحتمل ترجيحه هنا من حيث ذكر الاكل قبله وبعده وح فتحريم
غيره من الانتفاعات يعلم من دليل خارج عن الاية كالاخبار والاجماع ان كان **والدم** اطلق تحريم
الدم هنا وقيده في الاية السابقة بالمسفوح اي المصبوب فقال بعضهم يحمل هنا على المسفوح لوجوب
حمل المطلق على المقيد وفيه نظر اما اولا فلان الحمل انما يجب لو كان بينهما منافاة وهو غير ظاهر هنا اذ يجوز
تحريم مطلق الدم والدم المسفوح ايضا هنا اذ لم يعتبر مفهوم الوصف ولو اعتبرناه امكن المنافاة واما
ثانيا فلانه تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما او دما مسفوحا يقتضي حصر المحرمات المذكوره فيما وجد
ذلك الوقت فلا ينافيه الورود بعدها بتحريم الدم على الاطلاق وفي كلا الوجهين نظر والحق ان
المقام لا يخلو من اشكال وقد استثنى الاصحاب المتخلف في اللحم مما لا يقذفه المذبوح فانه عندهم
حلال طاهر ودليلهم عليه الاجماع والخبر وما في التحرز عنه من الضيق والحرج المنفيين **ولحم الخنزير**
خص اللحم بالذكر مع تحريم جميع اجزائه لحما وشحما وغيرها نظرا الى انه معظم ما يوكل من الحيوان

وساير

وساير اجزائه كالانابيح فيدخل فيه ايضا وفي هذا قرينة على ان المراد تحريم الاكل في الجميع فيثبت تحريم غيره من
الانتفاعات بدليل خارج عن الاية كما دل الدليل على نجاستها وهو يستلزم تحريم استعمال شيء منها
فيما يشترط فيه الطهارة ونحو ذلك **وما اهل به لغير الله** وما رفع به الصوت عند الذبح ذاكرا
غير الله تعالى سواء كان لصنم او لم يكن والاهلال في الاصل رؤية الهلال يقال اهل الهلال او اهللته
لكن لما جرت العادة ان يرفع الصوت بالتكبير اذا روي سمي ذلك اهلالا ثم قيل لرفع الصوت
وان كان لغيره كما قال تع والمفهوم عرفا من قوله اهل لغير الله ان سبب التحريم عدم ذكر الله
على الذبيحة ومقتضاه اشتراط الحلية بذكر اسمه كما قال ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه
فمن اضطر الى تناول احد الامور المذكورة وعدم صبره عنه كما كان احتياجه الى سد الرمق
الذي به الحيوة **غير باغ** بالاستيثار على مضطر مثله او خارج على الامام او طالب لاكل الميتة
باللذة **ولا عاد** حد الضرورة او بقطع الطريق وقد سلف مثله في سورة البقرة **فلا اثم
عليه** لا ذنب ولا تحريم عليه في التناول **ان الله غفور** لما فعل **رحيم** فرخص مثل ذلك
حال الضرورة وقد سلف الوجه في الجمع بين الوجهين [illegible] فان قيل انما تفيد قصر الحكم
على ما ذكر وكم من حرام لم يذكر قلت المراد قصر الحرمة على ما ذكر [illegible] لا مطلقا او قصر
حرمته على حال الاختيار كانه قيل انما حرم عليكم هذه الاشياء ما لم تضطروا اليها وفي الاول
خفاء وفي الثاني بعد مع ان تحريم كل محرم انما هو حال الاختيار لا الاضطرار كما يدل عليه
العقل والنقل فعاد السؤال ويمكن ان يقال المحرم حين النزول لم يكن الا هذه فقط كما
دل عليه قوله قل لا اجد فيما اوحي الي الاية فصح الحصر باعتبار ذلك الوقت او ان الحصر اضافي
بالقياس الى ما حرمه جماعة من الصحابة على انفسهم كما اسلفناه في قوله كلوا مما رزقكم الله الاية
اي ليس المحرم ما حرمتموه بل هذه الاشياء فتامل **الرابعة فكلوا مما ذكر اسم الله عليه** مترتب
على ما تقدمه من انكار اتباع المضلين الذين يحرمون الحلال ويحللون الحرام فانهم كانوا يقولون
للمسلمين انكم تزعمون انكم تعبدون الله فما قتله الله احق ان تاكلوا مما قتلتم انتم فنزلت والمعنى
كلوا مما ذكر اسم الله على ذبحه لا ما ذكر اسم غيره كالاصنام او لم يذكر عليه اسم ولا ما مات حتف انفه
ان كنتم باياته مؤمنين فان الايمان بها يقتضي استباحة ما احله الله واجتناب ما حرمه وفيها
دلالة على وجوب التسمية على الذبيحة كما اشرنا اليه وعلى ان ذبايح اهل الكتاب لا يجوز اكلها
لانهم لا يسمون الله عليها ومن سمى منهم يعتقد ان الذي يسميه هو الذي اتى بشريعة موسى وعيسى

والذي عزير ابنه والمسيح فاذاً لا يذكرون اسم الله حقيقة والمعتبر من ذكر اسمه تعالى ذكره المقترن بالتعظيم
لانه المتبادر المفهوم منه كاحدى التسبيحات الاربع وفي اجزاء ذكر اسم مجرداً احتمال قوي ويراد من
ذكره اسمه المختص به وفي اجزاء الصفة المختصة به كالرحمن او القديم او القادر على كل شيء وما يجري
مجراه وجهان اقربهما الاجزاء لقوله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايّاً ما تدعوا فله الاسماء الحسنى
وقد تقدم جانب من الكلام فيه وما لكم الا تأكلوا واي غرض لكم في التحرج عن ان تأكلوا مما ذكر اسم الله
عليه عند ذبحه وما الذي يمنعكم عنه وقد فصل لكم ما حرم عليكم الواو للحال اي والحال انه
فصل لكم الحرام من الحلال بقوله حرمت عليكم الميتة الاية وبما اجراه على لسان نبيه ص من الاحكام
واعترض بان قوله حرمت عليكم الميتة الخ في اول المائدة وهي اخر ما نزل بالمدينة وسورة الانعام
مكية والاية تقتضي ان يكون المفصل مقدماً على هذا المحل فالاولى ان يكون المراد قوله تعالى بعد هذا بكلام
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الاية فان هذا القدر من التأخر غير ضائر هنا ويمكن ان يقال هذه الاية
من سورة الانعام متأخرة عن المائدة فتامل الا ما اضطررتم اليه مما حرم عليكم فانه ايضاً حلال
لكم حال الضرورة لما في ترك التناول من التأدية الى هلاك النفس ومقتضى الاية الاقتصار على ما
يندفع به الضرورة وهو سد الرمق ومن جوز الشبع منه فذلك كبعض العامة فقد اهمل ولا
يستدل بها الجبائي على ان المكره على اكل المحرمات لا اثم عليه لانه بمثابة المضطر في الخوف على النفس
وهو كذلك عندنا وعند الاكثر من العامة وان كثيراً ليضلون باهوائهم اي باتباع اهوائهم فيحللون
الحرام ويحرمون الحلال بغير علم ان ربك هو اعلم بالمعتدين المتجاوزين الحق الى الباطل والحلال الى
الحرام وفيه ترهيب عظيم ثم انه تعالى بعد ذلك ذكر وجوب التسمية حال الذبح بقوله ولا تأكلوا مما
لم يذكر اسم الله عليه ظاهره تحريم اكل ما لم يسم عليه سواء كان عمداً او نسياناً وبظاهره اخذ
داود وهو قول جماعة من العامة وقال الشافعي يحل اكلها في الحالين اذا كان الذابح مسلماً استناداً
الى قوله ص ذبيحة المسلم حلال وان لم يذكر اسم الله عليه والخبر غير معلوم الصحة فلا يصح الاستناد اليه
في العموم والذي قاله اصحابنا ان تعمد تركها مع اعتقاد وجوبها لم يحل اكلها لانها ميتة وان تركها نسياناً
بعد ان يكون معتقداً لوجوبها وتحريم الاكل مع الترك عمداً حل اكلها ويدل على ذلك بعد الاجماع
الاخبار الواردة عن اصحاب العصمة عليهم السلام روى محمد بن مسلم في الصحيح قال سألت ابا جعفر عليه السلام
عن الرجل يذبح ولا يسمي قال ان كان ناسياً فلا باس اذا كان مسلماً وكان يحسن ان يذبح الحديث
ونحوه من الاخبار وعلى هذا فتخصص الاية به ووافقنا في ذلك ابو حنيفة ولو تركها جهلاً بوجوبها

ففيه

النحل

ففيه وجهان والاحوط الاجتناب وانه لفسق وان اكل ما لم يذكر اسم الله عليه فسق وخروج عن الطاعة
ويحتمل رجوع الضمير الى ما لم يذكر اسم الله عليه فان الفسق ما اهل لغير الله به وتمام ما يتعلق باحكام
الذبيحة يعلم من الفروع الخامسة وان لكم في الانعام يعني الابل والبقر والغنم لعبرة
دلالة يعبر بها من الجهل الى العلم نسقيكم مما في بطونه استيناف لبيان العبرة وتذكير الضمير
وتوحيده هنا نظراً الى اللفظ فان الانعام اسم جمع لا جمع حقيقة فيعتبر لفظه مرة فيذكر ومعناه
اخرى فيؤنث كما انث في سورة المؤمنين وكذا عند سيبويه المفردات المبنية على افعال كاخلاق
واكياش ونحوها يذكر ضميرها تارة ويؤنث اخرى ومن قال انه جمع جعل الضمير للبعض المفهوم
منها فان اللبن لبعضها وهو الاناث دون الجميع ويحتمل ان يراد به الجنس فلا اشكال من بين
فرث ودم لبناً فانه يخلق من بعض اجزاء الدم المتولد من الاجزاء اللطيفة التي في الفرث
وهو الاشياء الماكولة المنهضم بعضها لانهضام في الكرش وعن ابن عباس ان البهيمة اذا اعتلفت
واستقر العلف في كرشها طبخته وكان اسفله فرثاً واوسطه لبناً واعلاه دماً والكبد وهي
المسلطة على الاصناف الثلثة تقسمها فتجري الدم في العروق واللبن في الضرع ويبقى الفرث
كما هو وانكر الاطباء هذا القول من حيث انه على خلاف الحس والتجربة اما الحس فلان الانعام
تذبح ذبحاً متوالياً ولا يرى في كرشها دم ولا لبن واما التجربة فلان الدم لو كان يتولد في اعلى المعدة
والكرش كان يجب اذا قاء ان يقيء الدم وليس كذلك بل الحق انه اذا تناول العلف حصل
في معدته او كرشه هضم اول فما كان منه صافياً انجذب الى الكبد وما كان كثيفاً نزل الى الامعاء
ثم الذي يحصل في الكبد ينطبخ فيها ويصير دماً وذلك الهضم الثاني ويكون مخلوطاً بالصفراء
والسوداء وزيادة المائية اما الصفراء فتذهب الى المرارة والسوداء الى الطحال والماء الى
الكلية ومنها الى المثانة واما ذلك الدم فانه يدخل في الاوردة وهي العروق النابتة من الكبد وهناك
يحصل الهضم الثالث وبين الكبد والضرع عروق كثيرة فينصب الدم في تلك العروق الى
الضرع وهو لحم غددي رخو ابيض فيقلب الله الدم هناك الى صورة اللبن ثم انه تعالى احدث في
حلمة الثدي ثقوباً صغيرة يخرج اللبن الخالص منها وقت المص والحلب فهي بمنزلة المصفاة
للبن يخرج اللطيف منها ويبقى الكثيف فبهذا الطريق يصير خالصاً لا يشوبه الدم ولا يستصحب
رائحة الفرث سائغاً للشاربين سهل المرور في الحلق قيل انه لم يغص باللبن قط فسبحان
الله ما اعظم قدرته والطف حكمته وابدع صنعته وفيها دلالة على اباحة لبن الانعام والحث

على الاعتبارين معا وفي الحجة للشافعية الذاهبين الى طهارة المني الذاهب على الحنفية الذاهبين الى نجاسته
بسبب جريه في مسلك البول بهذا الكلام قالوا وليس هذا بمستنكر اذ يسلك مسلك البول وهو
طاهر كما خرج اللبن من الفرث والدم وهو طاهر وما ذكروه من كون السلوك لا يوجب التنجيس
صحيح والسر فيه ان المسلك من البواطن والحكم لها في النجاسة والا لم تصح صلوة احد لعدم
خلو النجاسة من باطنه وهو ظاهر وصرح بذلك اصحابنا ايضا ولكن بين الاجماع والنصوص
الواردة عن اصحاب العصمة بذلك كما يظهر لمن يراجع كتبهم **ومن ثمرات النخيل والاعناب**
متعلق بمحذوف على حذف مضاف او بارادة ثمرة منه مجازا اي ونسقيكم من عصيرهما وليس متعلقا
بنسقيكم المذكور والمتقدم المعطوف اذ يلزم كونه بيانا لعبرة الانعام وهو غير ملائم ويحتمل
ان يتعلق بقوله **تتخذون منه سكرا** ويكون منه تكرارا للتاكيد كقولك زيد في الدار فيها ويحتمل
الخبر لمحذوف صفته تتخذون اي ومن ثمرات النخيل والاعناب ثمر تتخذون منه وتذكير الضمير
على الوجهين الاولين لانه للمضاف المحذوف اعني العصير ولان الثمرات بمعنى الثمر والسكر مصدر
سمي به الخمر **ورزقا حسنا** كالتمر والزبيب والدبس والخل وغيرها فان [illegible] والاية ان كانت سابقة
على تحريم الخمر فدالة على كراهتها والا فجامعة بين العتاب والمنة يريد انها اذا كانت بعد تحريم الخمر
كانت جامعة بين العتاب بشرب الخمر والمنة بالرزق الحسن ترتيبها تنبيه على الحرمة ايضا لانه ميز
بينها وبين الرزق الحسن في الذكر فوجب في السكر ان لا يكون رزقا حسنا بحسب الترتيب على ما
قلنا من عدم تحليل الخمر في وقت من اوقات الاسلام فهو العتاب المذكور وقيل ان الاية منسوخة
فان السورة مكية وتحريم الخمر نزل بالمدينة وهي مدنية وقيل المراد بالسكر الطعم وقيل ان المراد
بالسكر النبيذ وهو قول الحنفية قال الشيخ في ت وقد استدل قوم بهذه الاية على تحليل النبيذ
بان قالوا امتن الله علينا وعدد من جملة نعمه علينا ان خلق لنا الثمار التي نتخذ منها السكر والرزق
الحسن وهو تعالى لا يمتن بما هو محرم والقوم هم الحنفية المجوزون شرب النبيذ الى حد الاسكار
وربما احتجوا عليه بقوله الخمر حرام لعينها والسكر من كل شراب اي حرام حيث علق التحريم
في غير الخمر بالسكر وهو يقتضي ان يكون السكر في غير الخمر وكل من اثبت هذه المغايرة قال انه
النبيذ المطبوخ ثم قال الشيخ في ت والاية لا دلالة لهم فيها من وجوه الاول انه بخلاف ما عليه
المفسرون لان احدا منهم لم يقل ذلك بل المعروف من المفسرين قالوا اما حرم من الشراب وقال
الشعبي منهم انه اراد ما حل طعمه من شراب وغيره والثاني انه لو اراد بذلك تحليل السكر لما كان

لقوله

لما كان لقوله ورزقا حسنا معنى لان ما احله واباحه فهو ايضا رزق حسن فلم فرق بينه وبين الرزق
الحسن والكل شيء واحد وانما الوجه فيه انه خلق هذه الثمار لتنتفعوا بها فاتخذتم انتم منها ما
هو محرم عليكم وتركتم ما هو رزق حسن واما وجه المنة فبالامرين معا ثابتة لان ما ابيح واحل
فالمنة به ظاهرة لتعجيل الانتفاع به وما حرم ايضا ظاهر به لانه اذا حرم علينا واوجب الامتناع
ضمن في مقابلته الثواب الذي هو اعظم النعم فهو نعمة على كل حال والثالث ان السكر اذا كان
مشتركا بين السكر وبين الطعم وجب ان يتوقف فيه ولا يحمل على احدهما الا بدليل وما
ذكرناه مجمع على انه مراد وما ذكروه ليس عليه دليل على انه كان يقتضي ان يكون ما اسكر منه يكون
حلالا وذلك خلاف الاجماع لانهم يقولون القدر الذي لا يسكر هو المباح وكان يلزم على
ذلك ان يكون الخمر مباحا وذلك لا يقوله احد وكذلك كان يلزم ان يكون النقيع حلالا
وذلك خلاف الاجماع انتهى كلام الشيخ وهو جيد **ان في ذلك** اي فيما ذكره من اتخاذ السكر
والرزق الحسن بل خروج اللبن الخالص من الفرث والدم **لاية** دلالة ظاهرة **لقوم يعقلون**
يستعملون عقولهم بالنظر والتامل فيها فانهم يجزمون بان الذي قدر على ايجاد مثل هذه الثمرات
من الشجر اليابس بل من نواه قادر على الاعادة وكذا القادر على اخراج اللبن الخالص من
بين الفرث والدم قادر على ذلك ايضا **واوحى ربك الى النحل** الهمها وقذف في قلوبها
على وجه هو اعلم به ولهذا حق لغريب امرها وعجيب صنعها ان يطلق عليه لفظ الوحي **ان**
اتخذي بان اتخذي وحذف حرف الجر قياس مع ان ويحتمل ان تكون مفسرة لان الايحاء متضمن
معنى القول وتانيث الضمير على معنى الجماعة الكثيرة والا فلفظه مذكر **من الجبال بيوتا ومن الشجر**
ومما يعرشون تتخذونه عريشا وهو سقف البيت وذكر من التبعيضية لانها لا تبنى في كل جبل
وكل شجر وكل ما يعرش من كرم او سقف ولا في كل مكان منها بل في بعضها وهو ما يوافقها ويليق
بحالها وسمي ما تعتمل به بيتا تشبيها بالانسان لكون ما تبنيه مشتملا على حسن الصنع و
صحة القسمة التي لا يقوى عليها حذاق المهندسين الا بالالات وانظار دقيقة ولعل في ذكر النحل
بعدما تقدم وبيان اقداره على البيت المشتمل على الامور الغريبة والصنائع العجيبة التي لا يقدر
عليه اذكى المهندسين للتنبيه على كمال القدرة بالهام مثل هذه الحيوان مثل هذه الافعال الغريبة
العجيبة واقداره عليها وهو دليل على كمال قدرته **ثم كلي من كل الثمرات** اي الهمها ايضا ان تاكل من
كل الثمرات وسائر الاشجار التي تشتهيها مرها وحلوها **فاسلكي** ما اكلت **سبل ربك**

النحل

في مسالكه التي يحيل فيها بقدرته النور المر عسلاً من اجوافك او المراد فاسلكي الطرق التي الهمك الله
اياك في عمل العسل او فاسلكي راجعة الى بيوتك سبل ربك لا يتوعر عليك سلوكها ولا
تلتبس فقد يحكى انها ربما اجدب عليها ما حولها فتسافر الى البلد البعيد في طلب النجعة **ذللاً** اما حال
من السبل اي حال كونها مذللة موطأة ذللها الله فلا يتوعر عليها سلوكها واما من الضمير
في اسلكي اي حال كونك مطيعة منقادة لامره غير ممتنعة **يخرج من بطونها** عدل من
خطاب النحل الى خطاب الناس لانه محل الانعام والامتنان عليهم وهم المقصودون من خلق
النحل والهامه ذلك **شراب** يعني العسل لانه مما يشرب والاكثر ان الله تعالى يخلق العسل في بطن
النحل ويخرجه الخفية كالريق الذي يخرج من فم ابن ادم وظاهر البطون دال عليه وقيل انها تلتقط
بافواهها اجزاء طلية حلوة صغيرة متفرقة على الاوراق والازهار وتضعها في بيوتها ادخاراً فاذا اجتمع
في بيوتها شيء كثير منها حصل العسل وهذا يفسر البطون بالافواه وقيل ان التجربة تعضد الثاني
فان الترنجبين قريب من العسل في الطعم والشكل ولا شك انه طل يحدث في الهواء ويقع على اطراف
الاشجار والازهار فكذا العسل ولكن ظاهر الاية يعضد القول الاول **مختلف الوانه** بعضه ابيض وبعضه
احمر وبعضه اسود وقيل ذلك بسبب اختلاف سن النحل والفصل **فيه شفاء للناس** اما في
نفسه كما في الامراض البلغمية او مع غيره كما في سائر الامراض اذ قلما يكون معجون الا والعسل جزء منه
مع ان التنكير مشعر بالتبعيض ويحتمل ان يكون للتعظيم وقيل ان الضمير فيه يرجع الى القرآن
وشفاؤه للناس لما فيه من بيان الحلال والحرام والعبادات والاحكام وقيل الى ما بين الله من احوال النحل
والاول اولى **ان في ذلك لاية لقوم يتفكرون** فان من تدبر اختصاص النحل بتلك العلوم الدقيقة
والافعال العجيبة حق التدبر علم قطعاً انه لا بد لها من قادر حكيم يلهمها ذلك ويحملها عليه وفي
الاية دلالة على حلية العسل وعلى جواز اتخاذ النحل للعسل وعلى الاستشفاء به وقد يستفاد منها
الحث على ما يعلم به الشفاء من الامراض كعلم الطب فانه سبب الى معرفته في الجملة وان كان الشافي
على الحقيقة هو الله تعالى **والله فضل بعضكم على بعض في الرزق** اي جعلكم متفاوتين في
زيادته ونقصانه فمنكم غني ومنكم فقير ومنكم موالي يتولون رزقهم ورزق غيرهم ومنكم مماليك حالهم
على خلاف ذلك ورزقكم افضل مما رزق مماليككم ومنكم مماليك وهم بشر مثلكم ولا ريب ان
ذلك امر مقسوم من قبل القسام والا لم يكن الغافل غني البال والعاقل رهين الحال **فما الذين
فضلوا برادي رزقهم** بمعطي رزقهم **على ما ملكت ايمانهم** على مماليكهم فان ما يردون عليهم

رزقهم

رزقهم الذي اجراه الله على ايديهم **فهم فيه سواء** فالموالي والمماليك متساوون في ان الله رزقهم فلا يتخيل
الموالي انهم يردون على مماليكهم من عندهم شيئاً من الرزق وعلى هذا فالجملة لازمة للجملة الاولى المنفية
ومقررة لحكمها ويحتمل ان تكون واقعة موقع الجواب فتحصل منها معنى غير الاول كانه قيل ليس
الذين فضلوا برادي رزقهم على ما ملكت ايمانهم فيستووا في الرزق فهو رد عليهم بما يصنعون من
التفاوت اي كان ينبغي ان يردوا مما رزقوا على مماليكهم حتى يتساووا معهم في الملبس والمطعم
وفيه تعجيب من فعل المشركين وانكار عليهم حيث انهم يرون اشتراكهم مع العبيد في ذلك نقصاً
ولا يرضونه لانفسهم وهم يشركون عباد الله معه في العبادة ويوجهونها اليهم كما يوجهونها اليه قيل
نزلت في نصارى نجران **افبنعمة الله يجحدون** حيث يتخذون له شركاء فانه يقتضي ان يضاف اليهم
بعض ما انعم الله عليهم ويجحدوا انه من عند الله ويحتمل كون جحودهم بسبب انكارهم امثال هذه الحجج
بعد ما انعم الله عليهم بايضاحها ويحتمل كونه لعدم التسوية بينهم وبين المماليك فجعل من جحود
النعم المبالغة ويلزم من ذلك رجحان التسوية بين نفسه ومملوكه ويؤيده ما يحكى عن ابي ذر انه
سمع رسول الله صم يقول انما هم اخوانكم فاكسوهم مما تلبسون واطعموهم مما تطعمون فما روي
عليه بعد سماع ذلك الا رداؤه رداؤه وازاره ازاره من غير تفاوت وما روي عن امير المؤمنين
انه كان يشتري ثوبين ويعطي افضلهما قنبر ويأخذ الادنى لنفسه صلوات الله عليه

كتاب المواريث

وفيه ايات الاولى **ولكل جعلنا موالي** اي ولكل قوم جعلنا موالي اي ورثاً يرثونها ويحوزونها
فيكون قوله **مما ترك الوالدان والاقربون** بياناً لكل مع الفصل بينهما بالعامل او ولكل قوم
جعلناهم موالي وورثاً نصيب مما ترك الوالدان والاقربون على ان جعلنا موالي صفة لكل
والضمير الراجع اليه محذوف والكلام مبتدأ وخبر او ولكل ميت جعلنا وراثاً مما ترك على
ان من صلة موالي لانهم في معنى الوارث وفي ترك ضمير كل والوالدان والاقربون تفسير كانه
قيل من الموالي فقيل الوالدان والاقربون وفيه خروج الاولاد فان الاقربون لا يتناولهم كما يتناول
الوالدان **والذين عقدت ايمانكم** مبتدأ تضمن معنى الشرط خبره **فاتوهم نصيبهم** ويجوز نصبه
على شريطة التفسير والخطاب للموالي وقد اختلف في المراد فقيل ان الرجل كان في الجاهلية يعاقد
الرجل فيقول دمي دمك وهدمي هدمك وثاري ثارك وحربي حربك وسلمي سلمك وترثني
وارثك وتعقل عني واعقل عنك فيكون للحليف السدس من ميراث الحليف وقد عاقد
بعض الصحابة بعضاً فورثه وهو المراد بايتائهم نصيبهم اي اعطوهم حظهم من الميراث ثم نسخ باية

وأولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله ويحتمل ان يكون المراد فاعطوهم نصيبهم من النصر والعقل
والرفد لا من الميراث فعلى هذا تكون الآية غير منسوخة وقيل ان المراد بهم قوم آخى بينهم رسول الله صلعم
من المهاجرين والانصار حين قدموا الى المدينة وكانوا يتوارثون بتلك المواخاة ثم نسخت بتلك الفرائض
وقيل انهم الذين يتبنون ابناء غيرهم في الجاهلية وهم الادعياء ومنهم زيد مولى رسول الله صلعم فامروا
في الاسلام ان يوصوا لهم عند الموت بوصية فذلك قوله فآتوهم نصيبهم وكيف كان فلا دلالة
فيه على نفي ضمان الجريرة على الوجه الذي يقول به اصحابنا ومواريثه مع عدم المناسب والمسابب
فان الوجه الاول يقتضي اعطاء الوارث السدس وهو غير ما نقول ولا على اثباته بل هو معلوم
من خارج كالاخبار وفي الآية دلالة على توريث الوارث مما ترك الميت على الاجمال وتفصيل
ذلك يعلم من غيرها **واولوا الارحام** ذووا القرابات **بعضهم اولى ببعض** في التوارث وهو
نسخ لما كان في صدر الاسلام من التوارث بالهجرة والموالاة في الدين لا بالقرابة تاليفا لقلوبهم
كما كانت تتالف قلوب قوم باسهامهم من الصدقات روي ان النبي صلعم آخى بين المهاجرين
والانصار لما قدم المدينة وكان يرث المهاجري من الانصاري والانصاري من المهاجري ولا
يرثه وارثه الذي بمكة وان كان مسلما وذلك لقوله تعالى ان الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا باموالهم
وانفسهم في سبيل الله والذين آووا ونصروا اولئك بعضهم اولياء بعض والذين آمنوا
ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا وان استنصروكم في الدين فعليكم
النصر الآية ثم نسخت هذه الآية وارتفع حكمها بالآية المذكورة وصار التوارث بالقرابات **في كتاب
الله** في اللوح المحفوظ او فيما انزل وهو هذه الآية او في آية المواريث او فيما فرض الله **من المومنين
والمهاجرين** صلة اولى التفضيل والمعنى ان ذوي القرابات بعضهم اولى بميراث بعض من
المومنين اي من الانصار بحق الولاية في الدين والمهاجرين اي الذين هاجروا من مكة الى المدينة
بحق المهاجرة اي ليس التوارث بحق الايمان والهجرة بل بحق القرابة فتكون ناسخة لها على ما
عرفت ويحتمل ان تكون من بيانا لاولي الارحام اي الاقرباء من المومنين والمهاجرين اولى بان يرث
بعضهم بعضا من الاجانب بل من بعض الاقارب ايضا كما يعلم من خارج ومقتضى الآية ان
استحقاق الميراث القربى وترتب في الارحام ومن لم يكن الا مستويا في الدرجة مراعى مع القرابة ويلزم
ان لا يرث ولد الولد مع ولد الصلب ونحوه وان كان داخلا في الاولاد ويلزم مما ذكرنا بطلان
القول بالتعصيب كما يثبته المخالفون وعلى ظاهر الآية لا يرث مع البنت احد ممن كان ابعد منها
عن الميت

عن الميت كالاخوة والاخوات والاعمام والعمات بل يكون لها جميع المال نصفه بالتسمية كما سيجي والباقي بالرد
ومخالفونا يذهبون الى انه لو كان مع البنت عم او ابن عم كان له النصف بالتعصيب وكذلك لو كان معها اخت
يجعلون الاخوات عصبة مع البنات ويسقطون من هو في درجة العم من النساء كالعمات وبنات
العم اذا اجتمعوا ويخصون بالميراث الرجال دونهن لاجل التعصيب وكل هذا خلاف الظاهر
من القرآن لقوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون الآية حيث دلت على ان للرجال
نصيبا وللنساء نصيبا ولم يخص موضعا دون موضع وسيجي ان الاخت لا ترث مع الولد وان
كان بنتا ويلزم منه بطلان قولهم وما استدلوا به من رواية ابن عباس عن النبي صلعم يقسم المال على
اهل الفرائض على كتاب الله فما ابقت فلاولى ذكر قريب وبطريق اخر ما ابقت الفرائض فلاولى
عصبة ذكر خبر ضعيف اذ لم يروه احد من اصحاب الحديث سوى علي ابن عباس ومع هذا
فهو مختلف اللفظ فقد يروى على الوجهين السابقين ويروى ايضا فلاولى ذكر رجل عصبة وا
ختلاف لفظه مع اتحاد طريقه دليل على ضعفه على ان مذهب ابن عباس في نفي التوارث بالعصبة
مشهور وراوي الحديث اذا خالفه كان قدحا فيه وبالجملة فمثله لا يخص ظاهر القرآن لقصوره
من وجوه **الا ان تفعلوا الى اوليائكم معروفا** استثناء منقطع ما يقدر كالاولوية في النفع والاحسان
كما تقول القريب اولى من الاجنبي الا في الوصية تريد انه احق منه في كل نفع من ميراث
وهبة وهدية وصدقة ونحو ذلك الا في الوصية فانه موضع اولويتها والمراد بالاولياء المومنون
والمهاجرون للموالاة في الدين كذا في ق ومقتضاه عدم جواز الوصية للكافر ولا اشكال في
ذلك مع كونه حربيا اما الذمي ففي العلماء من جوز الوصية له وهو المشهور بين اصحابنا ولا ينافيه
الاستثناء فانه لا يوجب قصر الحكم على مدخوله بحيث لا يجوز في غيره فيصح اثبات الغير بدليل
من خارج وفيها دلالة على كون الوصية مقدمة على الارث اما كونها لا تنفع الوارث كما ذكره في
ق فليس فيها دلالة عليه ويحتمل ان يكون قوله الا ان تفعلوا يشمل المنجزات ايضا فيدل
على كونها مقدمة على الارث بل على انها من الاصل نظرا الى ان مقتضى الآية كون ذلك من الاصل
مطلقا خرجت الوصية بالاجماع على كونها من الثلث ودلالة الاخبار عليه فبقي المنجزات وفيه
في النساء
ما فيه **الثالثة للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك
الوالدان والاقربون** يعني ان لكل من الرجال والنساء حصة من الميراث والمراد ان
ذلك ثابت مع الاستواء في القرابة والدرجة **مما قل منه او كثر** بدل من قوله مما ترك باعادة

العامل نصيباً مفروضاً منصوب على انه مصدر مؤكد لمضمون ما تقدم كقوله فريضة من الله او
حال على معنى اثبت لهم مفروضاً نصيباً او على الاختصاص بتقدير اعني نصيباً مقطوعاً واجباً
لهم والمعنى ان لكل وارث بالنسب ثابت من الله فرضاً مقطوعاً واجباً لهم من غير اختيار احد من الورثة
سواء كان ذكراً او انثى والآية نزلت لنفي ما كانت الجاهلية عليه من عدم توريث النساء والاطفال
وفيها دلالة على ان ذلك النصيب فرض من الله يدخل في ملك الوارث من غير اختياره ولو اعرض عنه لم
يسقط حقه منه لانه ملكه عز وجل قهراً عليه فلا يخرج عن ملكه الا بناقل شرعي يقتضي اخراجه وفي الآية
ايضاً دلالة على بطلان ما ذهب اليه المخالفون من القول بالتعصيب فانه تعالى صرح بان
للرجال نصيباً ولم يخص موضعاً دون موضع وقد عرفت ان ذلك مع الاستواء في القرابة او
الدرجة ومن ثم لم يرث ولد الولد مع ولد الصلب لعدم التساوي ومقتضى ما ذكر ان ترث
العمات مع العمومة وبنات العم مع بني العم لان درجة هؤلاء واحدة وقرابتهم متساوية وا
لمخالف هنا يورث الرجال منهم دون النساء والقرآن حجة عليه ولان توريث الرجال دون النساء
مع المساواة في القرابة والدرجة من احكام الجاهلية وقد نسخ الله ذلك بشريعة نبينا صلى الله عليه وآله في النساء
الرابعة يوصيكم الله في اولادكم اي يأمركم ويعهد اليكم في شأن ميراثهم والمراد ان هذا
فرض عليكم لان الوصية منه سبحانه امر وفرض كما قال ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق
ذلكم وصاكم به والخطاب للاحياء بانه اذا مات منهم احد يجب ان يعمل الباقون ان لو لم يرثه
كل وارث على الوجه الذي فصله بقوله **للذكر مثل حظ الانثيين** اي يعد كل ذكر بانثيين حيث
اجتمع الذكور والاناث من الاولاد فيضعف نصيبه وتخصيص الذكر بالتنصيص على حظه
لان القصد الى بيان فضله والتنبيه على ان التضعيف كاف للتفضيل وفي اخبارنا عن الرضا ع قال اعطاء
النساء نصف ما يعطى الرجال من الميراث لان المرأة اذا تزوجت اخذت والرجل يعطي فلذلك
وفر على الرجال ولان الانثى في عيال الذكر ان احتاجت وعليه ان يعولها وليس على المرأة ان وعليه نفقتها
تعول الرجل ولا تؤخذ بنفقته ان احتاج فوفر الرجل لذلك وذلك قوله تعالى الرجال قوامون على
النساء بما فضل الله بعضهم على بعض الحديث وفي اخبارنا ايضاً ان ابا هاشم الجعفري ذكر ان
الفهفكي سأل ابا محمد العسكري ع فقال ما بال المرأة المسكينة الضعيفة تأخذ سهماً واحداً
ويأخذ الرجل القوي سهمين فقال ابو محمد ع ان المرأة ليس عليها جهاد ولا نفقة ولا معقلة
انما ذلك على الرجال فقلت في نفسي قد كان قيل ان ابن ابي العوجاء سأل ابا عبد الله ع عن هذه

المسألة

المسألة فأجابه بمثل هذا الجواب فاقبل عليّ ع فقال نعم هذه مسألة ابن ابي العوجاء والجواب
منا واحد اذا كان معنى المسألة واحداً ونحوها من الاخبار والكلام في تفضيل الذكر بينهم لا يخفى
للعلم به واعلم ان عموم قوله يوصيكم الله في اولادكم مخصوص بامور الاول العبد والحر لا يرثوا
الثاني القاتل لا يرث الثالث لا يتوارث اهل ملتين فالكافر لا يرث المسلم ولكن المسلم يرث
الكافر **فان كن** اي الاولاد كم **نساء** خلّصاً ليس معهن ذكر وتأنيث الضمير باعتبار الخبر
او على تأويل المولودات **فوق اثنتين** خبر بعد خبر او صفة نساء اي نساء زائدات على
اثنتين **فلهن ثلثا ما ترك** الميت من التركة هذا بالفرض المعلوم في كتاب الله وبقي الحكم
في الباقي معلوماً من خارج **وان كانت** اي المولودة بنتاً **واحدة فلها النصف** اي من التركة
بالفرض على قياس ما سبق وقرأ نافع بالرفع على ان كان تامة ولم يحكم البنتين لم يدل عليه
الآية صريحاً ومن ثم اختلف فيه والاكثر على ان حكمهما حكم ما فوقهما في وجوب الثلثين وقال
ابن عباس يجعل لهما النصف كالواحدة وهو بعيد اذ لا خلاف في ان للاختين الثلثين كما دل
عليه القرآن العزيز صريحاً وهو يوجب ان لا يكون حصة البنتين اقل من حصتهما لتقدمهما
اسماً وحجاً والصق قرابة وعدم خلوهما عن الارث من الميت في شيء من الاحوال بخلاف الاخت
وح فلا يكون لهما النصف فتعين الثلثان اذ لا قائل بغيرهما ولان البنت مع اخيها الذي له
ضعف نصيبها الثلث فلا بد ان تكون مع اختها التي نصيبها اقل من نصيب الاخ كذلك فلا
يكون لهما النصف بل الثلثان ولانه تعالى لما بين ان حظ الذكر مثل حظ الانثيين علم ان للبنتين
لانه قد علم ان للذكر مع الواحدة الثلثين اللذين هما للبنتين فنعلم ان لهما الثلثين ايضاً وفي ما فوق فهما
فكأنه قيل فما لما فوقهما فقيل كذا قلت وهذا الوجه ذكره الكليني في وجه كون حصة البنتين الثلثين
عند بيان الفرائض في الكتاب قال بعد كلام طويل وقد تكلم الناس في امر الاثنتين من
اين جعل لهما الثلثان والله عز وجل انما جعل الثلثين لما فوق اثنتين فقال قوم باجماع
وقال قوم قياساً كما ان كان للواحدة النصف كان ذلك دليلاً على ان لما فوق الواحدة الثلثين
وقال قوم بالتقليد والرواية ولم يصب واحد منهم الوجه في ذلك فقال ان الله تعالى جعل حظ
الانثيين الثلثين بقوله للذكر مثل حظ الانثيين وذلك انه اذا ترك الرجل ابناً وبنتاً
فللذكر مثل حظ الانثيين وهو الثلثان فحظ الانثيين الثلثان واكتفى بهذا البيان
ان يكون ذكر الاثنتين بالثلثين وهذا بيان قد جهله كلهم والحمد لله كثيراً انتهى والظاهر ان ذلك

اخذه عن الامام ع وان لم يذكره مسندا اليه وبالجملة فقول ابن عباس في كون البنتين لهما النصف
بعيد جدا وقد نقل في البيان الاجماع على ان لهما الثلثين فانه قال ظاهر الكلام يقتضي ان البنتين
لا تستحقان الثلثين لكن الامة اجمعت على ان حكم البنتين حكم ما زاد عليهما من البنات وقال
ايضا يدل عليه الاجماع الا ما روي عن ابن عباس ان لهما النصف فكانه اراد الاجماع بعده او
لم يعتبر خلافه او اراد التاييد بالشهرة والكثرة فتامل **ولابويه** ولابوي الميت **لكل واحد
منهما** بدل منه بتكرير العامل وفايدة التنصيص على استحقاق كل منهما السدس ودفع توهم
اجتماعهما فيه وللتفصيل بعد الاجمال تاكيدا **السدس مما ترك ان كان** اي الميت **له ولد** ذكرا
كان او انثى واحدا او اكثر غير ان الولد ان كان ذكرا كان الباقي له وكذا لو كانوا ذكورا او كانوا اناثا
فان الباقي لهم بالسوية ولو كانوا ذكورا واناثا فللذكر مثل حظ الانثيين وان كانت بنتا واحدة
فلها النصف بالتسمية والباقي يرد عليها وعلى الابوين على نسبة سهامهم اخماسا كما اقتضته اية
اولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وقد ثبت ان قرابة الوالدين وقرابة الولد متساوية
بالنسبة الى الميت لان الولد يتقرب اليه بنفسه كما في الوالدين وقد انعقد اجماعنا ودلت اخبارنا
على ذلك وقالت العامة اذا كان مع الابوين بنت واحدة فلها النصف وللام السدس وللاب
السدس بحكم الام والباقي للاب بحكم التعصيب ويسمى بيانه التعصيب ولو كان مع البنت احد بطلانه
الابوين كان رد الباقي عليه وعليها فقط عندنا وخالف العامة هنا ايضا فاوجبوا للام مع
البنت السدس ولها النصف والباقي له بالعصبة ولو كان مع احد الابوين البنات فان الرد
على نسبة سهامهم كما عرفت وبين العامة اختلاف في ذلك **فان لم يكن له** اي الميت **ولد وورثه
ابواه فلامه الثلث** اي مما ترك حذف بقرينة ما تقدم وترك حصة الاب لانه ليس بصاحب
فرض في هذه الصورة فيكون الباقي له بعد ثلث الام وهو اجماع ولو اجتمع مع الابوين احد الزوجين
فكيف يكون فرض الام فقالت العامة ان الزوج او الزوجة يكون لهما نصيبهما ثم يرفع ثلث
ما بقي الى الام والباقي الى الاب ليكون للذكر مثل حظ الانثيين كما هو قاعدة الميراث عند اجتماع
الذكر والانثى فيكون الابوان بينهما ما كان فاذا صار شيء منه مستحقا بقي الباقي بينهما على قدر الاستحقاق
وفيه نظر فان مقتضى الاية ان للام الثلث من اصل المال في جميع الاحوال اذا لم يكن لها حاجب
وانكان ههنا كذلك ان لها ثلث ما بقي بعد حصة الزوج كما هو راي الجمهور وصرح به صاحب
ك وفسا ما ذكرناه الى ابن عباس والخلاف في ذلك بين اصحابنا وقال في ح وهو مذهب

ابن عباس وائمتنا ع وهو الظاهر من الاية حيث جعل الثلث لها مع عدم الولد وظاهر ان الولد
قد يكون مع الزوج وقد يكون بدونه وتقييدها الاية بقوله وورثه ابواه فيجب تقييده غير
واضح الوجه مع انه احتجاج لحقه فانه لم يكن له ولد وما احتج به من يقول بان الاب
اقوى في الارث من الام بدليل انه يضعف عليها اذا خلصا ويكون صاحب فرض وعصبة
وجامعا بين الامرين فلو ضرب لها بالثلث كملا لادى الى حط نصيبه عن نصيبها مردود ع
بانه اجتهاد في مقابلة النص وحمل الاية على وجه لم يدل عليه نص واضح فيكون مردودا **فان
كان له** اي الميت **اخوة فلامه السدس** لا غير فهم يردونها من الثلث الى السدس وان
كانوا لا يرثون شيئا والمشهور ان ردهم اياها الى السدس انما هو مع وجود الاب ويدل
عليه ظاهر قوله تع وورثه ابواه اذ التقدير ان لم يكن له ولد وورثه الاب والام فللام
الثلث ان لم يكن له اخوة فان كان له اخوة فلامه السدس ونقل في ح عن بعض اصحابنا
ان للام السدس مع وجود الاخوة وان لم يكن هناك اب قال وهو قول جميع الفقهاء
وما ذكره خلاف المشهور فيما بين اصحابنا نعم قد يظهر من عبارة الصدوق كما نقله الشهيد
في الدروس والجمهور على ان المراد بالاخوة عدد ممن له اخوة من غير اعتبار كونها ثلثة وح
فيثبت الحجب بالاخوين كما هو قول اصحابنا وعليه الجمهور واخذ ابن عباس بظاهر الجمع
فاعتبر الثلثة فصاعدا ولم يحجب بالاثنين والاجماع على خلافه وعلى ما قلناه يتحقق الحجب ولكن م
بالاخوين وما قام مقامهما كاربع اخوات او اخ واختين وعلى ذلك انعقد اجماعنا وفي
اخبارنا دلالة عليه ولو نوقش في دلالة الاية على ذلك لامكن اثباته بالاجماع والاخبار
وظاهر الاية اعم من كونها اخوة اب او اخوة ام الا ان الاصحاب خصوه بما عدا اخوة
الام فقط ولعل دليلهم الاجماع والاخبار ولا يبعد فهم الانفصال بالولادة منها فلا يحجب الحمل
وان كان متمما للعدد المعتبر فيه لعدم اطلاق اسم الاخوة عليه اما اعتبار كونهم وارثين
في الجملة فلو كانوا كفارا او قتلة او ارقاء لم يحجبوا فالدالة عليه من خارج الاية كصحيحة
محمد بن مسلم عن الصادق ع قال سالته عن المملوك والمشرك يحجبان اذا لم يرثا قال لا
والاصحاب متفقون على عدم الحجب في صورة كون الاخ كافرا او مملوكا وانما الخلاف بينهم
في القاتل والمشهور انه يحجب ايضا كما قاله العلامة في المختلف وقال الصدوق القاتل
يحجب وان لم يرث وكذا قال ابن ابي عقيل وهذا القول غير بعيد لعموم الاية في حجب

كيفية ترتيب التركات

بحوة خرج عنه الكفار والمماليك للرواية الصحيحة السالفة فيبقى الباقي منه حاجة العموم ولا
يصار الى التخصيص من غير دليل **من بعد وصية يوصى بها او دين** متعلق بما تقدم من قسمة
المواريث كلها اى ثبوت الانصباء على الوجه المذكور للورثة من بعد اخراج ما اوصى به الميت
وبعد الدين وقوله يوصى بها بعد وصية للتاكيد وانما قال باو التى للتخيير دون الواو الدالة
على انهما متساويان فى الوجوب مقدمان على القسمة مجموعين ومنفردين وتقديم الوصية على الدين
مع انها متاخرة عنه فى حكم الشريعة للاهتمام بشانها ولاحتياجها الى التاكيد والمبالغة لا
نها فى محل التهاون بسبب ثقلها على الوارث ولانها شاقة للوارث من حيث توقف ثبوتها على الموت
وكونها ماخوذة من غير عوض فتكون شحيحة وكيفية الترتيب ان يخرج اولا مؤنة تجهيزه
الواجب ثم الدين ثم الوصية ثم يقسم الباقى على حكم الله تعالى وهذا مفهوم من الاجماع والسنة
لا الكتاب وروى العامة عن على عم انكم لتقرؤون الوصية قبل الدين وان الرسول صلعم قضى
بالدين قبل الوصية والمراد ان الحصر بالتقدم فى الذكر لنكتة او للتقييد الترتيب المشهور وللتقييد
الترتيب من السنة والاجماع عكس الترتيب فى اللفظ السابق وقد يستدل بظاهر الاية على
عدم تملك الوارث قبل اخراج الدين حيث جعل الانصباء المذكورة بعده وبعد الوصية
فالمال اما باق على حكم مال الميت او ينتقل الى الديان فيكون ذلك متعلقا بالتركة
فلا يجوز التصرف فيها الا بعد اخراجه سواء كان مستغرقا ام لا ويحتمل اختصاص عدم التصرف
بما اذا لم يكن التركة عنه فاضلة فلو فضلت جاز للوارث التصرف فيما يفضل عنه قبل اخراجه
ويجب عليه اخراجه وعزله وايصاله الى صاحبه وكذا الكلام فى الوصى ان كان ويجب على الوارث
التمكين ويحتمل القول بجواز التصرف للوارث فى التركة مطلقا بعد ان يضمن الوصية او الدين و
يثبتان فى ذمته حتى انه لو لم يوصل الدين الى اهله يكون له الرجوع على الورثة الذين تصرفوا فى
المال او تبطل تصرفاتهم فالاحتمالات ثلثة الاول جواز التصرف فى التركة بعد وصول الدين الى
اهله وعدم جوازه قبله بوجه وكذا الوصية الثانى الجواز بعد العزل والتعيين وعدم الجواز
قبله الثالث الجواز مع سعة المال ووجود الدين فيه فيجوز التصرف فى الفاضل او فى الكل ويكون
ضامنا له وكذا الوصية ومن هنا نشأ الاختلاف فى تصرف الوارث قبل دفع الدين الى صاحبه وقد يدل
على الاول رواية عباد بن صهيب فى الكافى فى باب قضاء الزكوة عن الميت عن ابى عبد الله عم
فى رجل فرط فى اخراج زكوته فى حيوته فلما حضرته الوفاة حسب جميع ما كان فرط فيه مما لزمه

من الزكوة

من الزكوة ثم اوصى به ان يخرج ذلك فيدفع الى من يجب له قال جايز يخرج ذلك من جميع المال انما
هو بمنزلة دين لو كان عليه ليس للورثة شئ حتى يؤد وا ما اوصى به من الزكوة وهى ظاهرة فى الدين
والوصية بالزكوة والظاهر انه لا قايل بالفرق فيثبت الحكم فى الدين على الاطلاق ولا شئ
فى سند الرواية ممن يتوقف فيه سوى عباد بن صهيب وقد وثقه جش وان قيل فيه
شئ اخر اذ غاية ذلك انه موثق ومن يعمل بالموثق يلزمه العمل به على ان القول به مع القرينة
على تنزيل الاية على احد محتملاتها ولا باس بالمصير اليه وان كان ضعيفا كالامارة واعلم
ان الاصحاب انما ذكروا الوجوه الثلثة فى الدين فقط ولم يذكروها فى الوصية والحكم واحد
ومقتضى كلامهم تقدم الوصية وان كانت زايدة على الثلث الا ان الاجماع والاخبار اوجبا تقييد ها
بكونها من الثلث **اباؤكم وابناؤكم لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا** اى لا تعلمون من انفع
لكم ممن يرثكم من اصولكم وفروعكم الذين يموتون انفعا وصى فيعرضكم للثواب بامضاء
الوصية ام لم يوص فيوفر عليكم المال والمراد ان الله تعالى اعلم بما هو صالح لكم وان من اوصى
فعرضكم للثواب اقرب لكم نفعا واحضر جدوى ممن ترك الوصية فوفر عليكم فان عرض الدنيا
وان كان عاجلا قريبا فى الصورة الا انه فان فهو فى الحقيقة الابعد الاقصى وثواب
الاخرة وان كان اجلا الا انه باق فهو فى الحقيقة الاقرب الادنى ويحتمل ان يكون المعنى
لا تعلمون من انفع لكم ممن تورثون من الاصول والفروع فى العاجل والاجل فتحروا فيهم ما
اوصيكم الله به ولا تعمدوا الى تفضيل بعض وحرمان بعض فقد روى ان احد المتوالدين
اذا كان ارفع درجة من الاخر فى الجنة سال ان يرفع اليه فيرفع بشفاعته والاشهر فى
على الاول ونقل تاويل اخرى ثم قال وليس شئ منهن كالتاويل على الاولى للمعنى والحاق
له لان هذه الجملة اعتراضية ومن حق الاعتراض ان يؤكد ما اعترض بينه ويناسبه والقول
ما تقدم ولا يذهب عليك ان ما ذكرناه ثانيا مؤكد لامر القسمة كما ان الاول مؤكد لتنفيذ
الوصية فكلا الوجهين حسن مناسب **فريضة من الله** منصوب على انه مصدر مؤكد لمضمون
الجملة الاولى اى فرض الله ذلك فرضا ويحتمل ان يكون منصوبا بيوصيكم لانه بمعنى فرض الله
عليكم فهو مصدر من غير لفظه **ان الله كان عليما** بمصالح خلقه **حكيما** فى كل ما فرض وقسم
من المواريث وغيرها **ولكم نصف ما ترك ازواجكم** جمع زوج بمعنى زوجة فانه
يقع على كل من الزوجين وبظاهر الاية استدل الشافعى على انه يجوز للزوج غسل زوجته

فى النساء

لانها بعد الموت زوجة بظاهر الآية ومنع الحنفية منه نظرا الى انفساخ الزوجية بالموت والاصل وطئها
لقوله الاعلى ازواجهم ويرد بانه يلزم التجوز فى هذه الآية او التخصيص فى الاخرى ومع التعارض
فالتخصيص اولى وفيه ان قد علم فى صور كثيرة حصول الزوجية مع حرمة الوطى كزمان الحيض
وشبهه وهو الاقوى والحكم بوجوب النصف للزوج ان لم يكن لهن ولد فان كان لهن ولد
اى ولد وارث من بطنها او من صلب بنيها او بنى بنيها وان سفل ذكرا كان ام انثى منكم او
من غيركم فلكم الربع مما تركن ومقتضى العموم هنا ان للزوج النصف او الربع من جميع ما
تركت الزوجة مالا او عقارا او غيرهما ولا خلاف فى ذلك من بعد وصية يوصين بها او دين
متعلق بما قبله على ما سلف بيانه ولهن اى الزوجات الربع مما تركتم ان لم يكن لكم ولد
فان كان لكم ولد وارث من صلبكم بواسطة او بلا واسطة على ما تقدم فلهن الثمن مما
تركتم ومقتضى العموم ان لها الربع او الثمن من جميع ما ترك الزوج كما فى النصف او الربع الثابت
له من جميع ما تركت واليه ذهب العامة باجمعهم من غير فرق عندهم بين كون الزوجة ذات ولد ام لا
وهو ظاهر ابن الجنيد من اصحابنا اما باقيهم فقد اختلفت اقوالهم فى ذلك ومنشاؤها اختلاف
الاخبار الواردة عن ائمتهم صلوات الله عليهم والمشهور بينهم وخصوصا المتاخرين الفرق بين
ذات الولد وغيرها حيث عمموا الارث فى الاولى وخصصوه بالثانية بالارض عينا وقيمة و
بالطوب والخشب والالات من الدور والمنازل عينا لا قيمة وهذا الفرق وان كانت الاخبار
الصحيحة لا تساعد عليه بل تدل على خلافه فان مقتضاها عدم الفرق بينهما فى عدم الارث وثبوته ومن
ثم اطلق الشيخ المفيد والسيد المرتضى وابو الصلاح وجماعة الحكم بعدم ارثها من نفس الرباع
والمنازل من غير تقييد الزوجة بعدم الولد وقواه ابن ادريس قائلا ان التخصيص يحتاج الى
ادلة قوية واحكام شرعية والاجماع على انها لا ترث من نفس الرباع والمنازل سواء كان لها من الزوج
ولد او لم يكن وهو ظاهر قول شيخنا المفيد فى مقنعته والسيد المرتضى فى انتصاره انتهى كلامه
وفى دعواه الاجماع بعد مع ما عرفت من ذهاب جماعة الى الفرق وهو قول الصدوق فى الفقيه وا
ختاره الشيخ ابو جعفر فى مواضع من كتبه ويدل عليه رواية ابن اذينة المنقولة فى الفقيه الدالة على ان
النساء اذا كان لهن ولد اعطين من الرباع لا يقال هى رواية مقطوعة والاخبار الصحيحة دالة على
العدم مطلقا كرواية زرارة عن الباقر عم المراة لا ترث مما ترك زوجها من القرى والدور
والسلاح والدواب شيئا وترث من المال والفرش والثياب ومتاع البيت مما ترك

ويقوم

ويقوم النقض والابواب والجذوع والقصب فتعطى حقها منه وكصحيحة محمد بن مسلم عن الباقر عم
قال النساء لا يرثن من الارض ولا من العقار شيئا ونحوهما من الاخبار لانا نقول الرواية
المذكورة وان كانت مقطوعة الا ان القطع فى امثالها غير مضر على ما ثبت فى محله والصدوق
اوردها فى كتابه مع ضمانه ما ينقله فيه ومع هذا فانا عملنا بها لانها توجب تقليل التخصيص
فى القران فان الآية المذكورة اقتضت التوريث على العموم والتخصيص مخالف لظاهرها
وكلما كان اقل كان اولى فلعل ذلك هو الموجب لتخصيص الاخبار الصحيحة بغير ذات الولد
مضافا الى ما ذكروا ما ذهب اليه ابن الجنيد من الارث مطلقا كما هو ظاهر الآية بعيد لما فيه طرح
الاخبار الصحيحة الكثيرة الواردة بخلافه صريحا وما دل عليه من صحيحة الفضل بن عبد الملك وابن
ابى يعفور عن ابى عبد الله عم قال سالته عن الرجل هل يرث من دار امراته او ارضها من التربة
شيئا او يكون ذلك بمنزلة المراة فلا يرث من ذلك شيئا فقال يرثها وترثه من كل شى تركت
وترك فلا ينافيها لان الظاهر منها التقية وحملها ابن بابويه على ذات الولد فانها ترث من كل شى
اما حمل الشيخ على ان لها من كل شى ما عدا تربة الارض من القرايا والارضين والرباع والمنازل
فتخصيص بالاخبار الدالة على عدم الارث منها فبعيد عن الظاهر وبالجملة العمل بعموم الآية لازم
لولا الاخبار الصحيحة المتظافرة فى التخصيص وح فالقول بالتخصيص اولى بما كثر على ما عرفت
من بعد وصية يوصين بها او دين كرر ذلك للاهتمام بشانهما وحث الورثة على عدم مخالفتهما
وان كان رجل اى الميت يورث صفة رجل والعائد محذوف اى يورث منه كلالة خبر كان الكلالة
او يورث خبره والعائد ما عرفته والكلالة حال من ضميره او مفعول له والمراد بالكلالة من ليس بوالد
ولا ولد من سائر القرابات كما دلت عليه صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابى عبد الله عم قال الكلالة
ما لم يكن له ولد ولا والد ونحوها من الاخبار وهى فى الاصل مصدر بمعنى الكلال وهو ذهاب
القوة من الاعياء استعيرت للقرابة التى ليست من جهة الوالد والولد لانها بالاضافة الى قرابتهما كالة ضعيفة
واذا جعلت صفة للمورث او الوارث فبمعنى ذى كلالة تقول فلان من قرابتى تريد من ذى قرابتى بنى
واحتمل فى ف ان تكون صفة كالهاجر والعاقة للاحمق او امراة عطف على رجل وله
اى للرجل والتوحيد لان حكم المراة لاقتضاء العطف اشتراكهما فيه ويحتمل ارجاعه الى الاحد
المذكور من او الى الكلالة لكونها عبارة عن الميت او الموروث اخ او اخت اطلاقهما وان
كان شاملا لما هما من الاب والام الا انه مقيد بما كان من الام لانه حكم بتساويهما فى الميراث

كما دل عليه قوله فلكل واحد منهما السدس اى سدس ما ترك من غير مفاضلة الذكر على الانثى فان كانوا اى من
يرث بالاخوة اكثر من ذلك فهم شركاء فى الثلث فاقتضى ذلك ان الاخ من الام ان كان واحدا فله السدس
وان كانوا اكثر من واحد فلهم الثلث من التركة يتساوون فيه من غير فرق بين الذكر والانثى وذكر تعالى فى اخر
السورة ان للاختين الثلثين وانه مع اجتماع الاخوة والاخوات فللذكر مثل حظ الانثيين وهذا يقتضى
ان يكون المحكوم عليه بالتساوى فى الارث غير المحكوم عليه ثمة لمكان الاختلاف وينبه عليهما قلنا ما رواه
الكلينى عن بكير بن اعين قلت لابى عبد الله ع امراة تركت زوجها واخوتها لامها واخوتها واخواتها لابيها فقال
للزوج النصف ثلثة اسهم وللاخوة من الام الثلث الذكر والانثى فيه سواء وبقى سهم فهو للاخوة والاخوات من الاب
للذكر مثل حظ الانثيين لان السهام لا تعول ولا ينقص الزوج من النصف ولا الاخوة من الام ثلثهم
لان الله عز وجل يقول فان كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء فى الثلث وان كانت واحدة فلها السدس
والذى عنى الله فى قوله وان كان رجل يورث كلالة او امراة وله اخ او اخت فلكل واحد منهما السدس فان
كانوا اكثر فهم شركاء فى الثلث انما عنى بذلك الاخوة والاخوات من الام خاصة وقال فى اخر سورة النساء
يستفتونك قل الله يفتيكم فى الكلالة ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت يعنى اختا لاب وام او اختا
لاب فلها نصف ما ترك وهو يرثها ان لم يكن لها ولد وان كانوا اخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين
فهم الذين يزادون وينقصون الحديث ونحوها صحيح محمد بن مسلم عن ابى جعفر ع وقد نقل فى ت اجماع
الامة على ان الاخوة والاخوات من قبل الام يتساوون فى الميراث ومفهوم الاية ان الاخوة لا يرثون
مع وجود الاولاد ولا الاباء بل ولا مع الام وهو كذلك عندنا وان خالف فيه العامة من بعد وصية
يوصى بها او دين غير مضار حال من فاعل يوصى او من الوصية والتذكير لانه مصدر بمعنى الايصاء و
يحتمل ان يكون حالا عن الوصية والدين بحذف مضاف اى غير مضار ما فيهما والمراد ان الوصية والدين اللذين يقدمان على الارث
هما اللذان لا يكون فيهما اضرار بالورثة كان يقصد الموصى بحرمانهم وعدم وصول شى اليهم او بالوفى
ذلك او يستدين دينا غير محتاج اليه فيضيعه او يقر بدين مع علمه بعدمه قاصدا الاضرار بهم فان ذلك
لا يقدم اذا علم انه قصد ذلك فلا تسمع بل يكون وجوده كعدمه على ما يعلم تفصيله من الفروع
وصية من الله مصدر مؤكد كفريضة ويحتمل انتصابه بغير مضار على انه مفعول به ويؤيده
قراءة غير مضار وصية بالاضافة اى لا يضار وصية من الله بالاولاد بالاسراف فى الوصية
او الاقرار الكاذب بالدين والله عليم بمصالح عباده لا يفعل بهم الا ما هو خير لهم حليم لا
يعاجل العصاة بالعقوبة بل يمن عليهم بالانظار والامهال فربما رجعوا عما هم عليه

بالتوبة ع

يستفتونك

يستفتونك اى فى الكلالة حذف لدلالة الجواب عليه روى ان جابر بن عبد الله كان مريضا فعاده رسول
الله ص فقال انى كلالة فكيف اصنع فى مالى فنزلت وقد روى انها اخر ما نزل من الاحكام قيل انه تعالى انزل فى الكلالة اثنتين
ايتين احدهما فى الشتاء وهى التى فى اول سورة النساء والاخرى فى الصيف وهى هذه فلذا تسمى هذه
اية الصيف قل الله يفتيكم فى الكلالة يبين لكم حكم ميراثها وقد عرفت معناها ان امرؤ هلك
ارتفاعه بفعل مضمر يفسره الظاهر بقرينة الشرط المختص بالفعل اى ان مات امرؤ ليس له ولد
ذكرا او انثى بواسطة او بغيرها لان المطلق من الولد يتناول جميع ذلك لغة وعرفا والمراد ولا
والد ايضا ولعل عدم التصريح به لان لفظ الكلالة يدل عليه لما مر انها الميت بلا ولد ولا والد
اثبت ذلك فقال هو مقيد بعدمه ايضا للاجماع على عدم ميراث الاخوة مع الاب والجملة ماصفة
امرؤ او حال عن المستكن فى هلك وله اخت اى من الابوين او الاب وحده لان حكم الاخت
من الام فقط قد مضى فى الاية السابقة على ما بيناه والواو يحتمل الحالية والعطف فلها نصف ما
ترك ومقتضى الاية ان استحقاق الاخت النصف مع عدم الولد وقد عرفت ان الولد
يقال على الذكر والانثى بواسطة او لا فيلزم ان لا ترث مع البنت شيئا بمقتضى ظاهر القران وعليه
والى هذا ذهب علماؤنا وفى الاخبار الواردة عن ائمة الهدى ع دلالة عليه ايضا واشكل
فيه العامة لقولهم بالعصوبة فحملوا الولد المنفى على الابن نظرا الى ان الابن يسقط الاخت
ولا تسقطها البنت فالمراد الولد على ظاهره فان الاخت وان ورثت مع البنت عند عامة العلماء
غير ابن عباس لكنها لا ترث النصف اراد انها لا ترثه بالفريضة وانما ترثه بالعصوبة وفساده واضح
ومن ثم لا ترث مع الابن او الابن والبنت معا وترث اقل من النصف مع البنتين والحق ان ذلك
بعيد عن ظاهر القران لا يصار اليه من غير موجب قوى والتوارث بالعصبة غير ثابت بدليل يستند
اليه مع قوله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض حيث نص فيها على ان سبب استحقاق الميراث
القرب وتدانى الارحام كما اشرنا اليه سابقا وهو يرثها اى المرء يرث اخته على تقدير كونها
الهالكة ان لم يكن لها ولد ذكرا او انثى بواسطة او لا لصدق الولد عليه كما عرفت والمراد ولا والد
ايضا لعدم ارث الاخ مع وجود الاب او الام كما سبق فالله تعالى اراد بيرثها يرث جميع
مالها فالمنفى الولد مطلقا ذكرا او انثى والا فالمراد به الذكر اذ البنت لا تحجب الاخ وتقريبه فاسد
فى ت وهو مبنى على اصولهم فاسدا من توريث العصبة المعلوم بطلانه فظاهر القران خص
هنا فان ظاهر القران اقتضى ان ارث الاخ مشروط بعدم الولد والولد كما يقع على الذكر يقع على

البنت ايضا باجماع اهل اللغة وما استندوا فى تخصيصه الى اخبار دلت عليه فهى معارضة بمثلها من
طرقهم ايضا ومع التعارض يتساقطان ويجب الرجوع الى ظاهر القران وقد انعقد اجماع اهل البيت
عليهم السلم على بطلان الميراث بالتعصيب وهو حجة قاطعة فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما
ترك الاخ والاخت وضمير كانتا يرجع الى من يرث بالاخوة وتثنيته بحسب المعنى وان كانوا اخوة
رجالا ونساء اصله وان كانوا اخوة واخوات فالمراد بالاخوة ما يشمل الاخوات تغليبا لحكم الذكر
فللذكر مثل حظ الانثيين يبين الله لكم احكام مواريثكم ان تضلوا اى كراهة ان تضلوا و
تخطئوا فى الحكم بها وقيل المعنى يبين الله ضلالكم الذى من شانكم اذا خليتم وطباعكم لتحترزوا
عنه وتتحروا خلافه وقيل لئلا تضلوا فحذف لا وعليه الكوفيون والله بكل شىء عليم فهو عالم
بمصالح العباد فى المحيى والممات وكذا فى تقسيم المواريث فلا يفعل الا ما هو اصلح لحالهم دينا
او دنيا واعلم ان الاية السابقة اعنى قوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم الاية تضمنت ميراث الاولاد والاباء
والاية التى بعدها اعنى قوله ولكم نصف ما ترك ازواجكم الاية تضمنت ميراث الازواج والزوجات
والاخوة والاخوات من قبل الام وهذه الاية تضمنت بيان ميراث الاخوة والاخوات من قبل الابوين
او الاب مع عدمهم كما يعلم من الاخبار وقد سبق جانب منها وقد ظهر بما ذكرناه ان معظم الخلاف
بيننا وبين مخالفينا فى الفرايض والمواريث فى ثلثة اشياء احدها العصبة وقد اشرنا سابقا
الى بطلان القول بها وبينا ان الميراث بالفرض لا يجتمع فيه الا من كانت قرابته الى الميت واحدة
كالبنت او البنتين مع الوالدين او احدهما فمتى انفرد واحد منهم اخذ المال كله بالفرض والباقى بالرد
ومع الاجتماع ياخذ كل واحد ما سمى له والباقى يرد عليهم ان فضل عن نسبة سهامهم وان نقص
لمزاحمة الزوج او الزوجة لهم كان النقص داخلا على البنت والبنات دون الابوين او احدهما ودون
الزوج او الزوجة ولا يجتمع مع الاولاد ولا مع الابوين ولا مع احدهما من يتقرب بهما كالكلالتين
فانهما لا يجتمعان مع الاولاد ذكورا كانوا او اناثا ولا مع الوالدين ولا مع احدهما ابا كان او اما لما
عرفت من ان المعتبر فى الاستحقاق القرب والتدانى الى الميت وغير هولاء ليس بمثابتهم فى القرب
وثانيها العول وهو يدخل فى المواضع التى ينقص فيها المال عن السهام المفروضة
فيه والذى يذهب اليه اصحابنا الامامية رضوان الله عليهم ان المال اذا ضاق عن سهام الورثة
قدم ذو السهام المؤكدة من الزوجين والابوين على البنات والاخوات من الاب والام او من
الاب فقط وجعل الفاضل عن سهامهم لهن كما اشرنا اليه فيكون البنت والبنات فى صورة

اجتماع الزوج معهن وقال المخالف اذا ضاق المال عن سهام الورثة قسم بينهم على قدر سهامهم
كما يفعل فى الديون والوصايا اذا ضاقت التركة عنها فتوزع بحيث يكون النقص داخلا على الجميع
وحاصله ان يلحق السهم الزايد الفريضة ويقسم على الجميع وتسميته عولا اما من الميل لكون الفريضة
عايلة على اهلها بميلها عليهم بالجور بسبب نقصان سهامهم او من عال الرجل اذا كثر عياله
لكثرة السهام فيها او من عال اذا غلب لغلبة اهل السهام بالنقص والذى يدل على صحة ما ذهبنا
اليه بعد الاجماع ورود الاخبار المتظافرة عن اهل البيت عليهم السلم وكان ابن عباس يقول من
شاء باهلته عند الحجر الاسود ان الله عز وجل لم يذكر فى كتابه نصفا ونصفا وثلثا وقال ايضا سبحان
الله العظيم اترون الذى احصى رمل عالج عددا جعل فى مال نصفا ونصفا وثلثا وهذان النصفان
قد ذهبا بالمال فاين موضع الثلث فقال له زفر يا ابا العباس فمن اول من اعال الفرايض فقال
عمر لما التفت الفرايض عنده ودفع بعضها بعضا قال والله ما ادرى ايكم قدم الله وايكم اخر
وما اجد شيئا هو اوسع من ان اقسم عليكم هذا المال بالحصص قال ابن عباس لو قدم من
قدم الله واخر من اخر الله ما عالت الفريضة فقال له زفر وايها قدم وايها اخر فقال كل فريضة
لم يهبطها الله الا الى فريضة فهذا ما قدم الله واما ما اخر فكل فريضة اذا زالت عن فرضها لم يكن لها الا
ما بقى فتلك التى اخر فاما التى قدم فالزوج له النصف فاذا دخل عليه ما يزيله عنه رجع الى الربع
لا يزيله عنه شىء ومثله الزوجة والام واما التى اخر ففريضة البنات والاخوات لها النصف والثلثان
فاذا ازالتهن الفرايض عن ذلك لم يكن لهن الا ما بقى فاذا اجتمع ما قدم الله وما اخر بدئ بما
قدم الله واعطى حقه كاملا فان بقى شىء كان لمن اخر الحديث ويدل عليه ايضا ان المال اذا ضاق
عن السهام كما لو ماتت امراة وخلفت بنتين وابوين وزوجا فان المال يضيق عن الثلثين
والسدسين والربع فنحن بين امرين اما ان ندخل النقص على الجميع كما يقوله المخالفون او
ندخله على البعض دون البعض وقد اجمعت الامة على ان البنتين لا تاخذان الثلثين كاملا
فيكونان منقوصتين بالاتفاق ومن عداهما لا يقع اجماع على نقصه من سهامه ولا قام دليل
عليه بل ظاهر الكتاب يقتضى ان لهما له سهما معلوما فيجب ان نوفيه ونجعل النقص لاحقا
بمن اجمع على النقص فيه الثالث الرد وهو ما فضل من فروض السهام من الورثة فعندنا
ان الفاضل يرد على ذوى السهام بقدر سهامهم كمن خلف بنتا وابا فللبنت فى التسمية النصف
وللاب فى التسمية السدس وما بقى عن ذلك يرد عليهما بقدر حصصهما فللبنت ثلثة

اربابه وللاب ربعه وذهب المخالف الى ان الفاضل يرد على عصبة الميت فان فقد فالى بيت المال
ويدل على بطلان قولهم بعد الاجماع ظاهر قوله تعالى وأولوا الارحام بعضهم اولى ببعض الاية حيث
دلت على ان من هو اقرب بالرحم واقرب اولى بالميراث وقد علمنا ان قرابة الميت وذوي ارحامه
اولى بميراثه من المسلمين وبيت المال واصحاب السهام غير الزوجين اقرب الى الميت من عصابته
فوجب ان يكون فاضل السهام اليهم مصروفا ولعل حجة المخالف ظاهر قوله تعالى ان امرؤ هلك
ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك الاية حيث جعل للاخت النصف اذا مات اخوها ولا
ولد له ولم يرد عليها فدل على انها لا تستحق اكثر من النصف بحال من الاحوال والجواب ان النصف
انما وجب لها بالتسمية لانها اخت والزائد انما تاخذه بمعنى اخر وهو الرد بالرحم وليس يمتنع
ان يضاف سبب الى اخر فان الزوج اذا كان ابن عم ولا وارث معه ورث النصف بالزوجية و
النصف الاخر بالقرابة عندنا وبالعصبة عندهم وعلى هذا فذكر احد السببين لا ينفي السبب الاخر
وهذه جملة نافعة هنا وتمام الكلام يطلب من الفروع السابعة وانى خفت الموالى اي عصبتي
وبني عمي سموا موالي لانهم الذين يلونه في النسب بعد الصلب من ورائي متعلق بمحذوف او بمعنى
الموالي اي خفت فعلهم من ورائي والذين يلون كلامي ورائي من بعد موتي وانما خشي منهم لانهم كانوا
شرار بني اسرائيل وكانت امرأتي عاقرا لا تلد وهو يطلق على كل من الرجل الذي لا يولد له وا
لمرأة التي لم تلد فهب لي من لدنك من عندك وليا وارثا من صلبي وهذا هو الظ وعليه اكثر
المفسرين وقيل انه طلب من يقوم مقامه ولدا كان او غيره وهو بعيد لقوله في آل عمران رب هب
لي من لدنك ذرية طيبة وقوله رب لا تذرني فردا الاية يرثني ويرث من آل يعقوب الال خاصة
الرجل يؤل امرهم اليه والفعل ان كان قرئ بجزم فكان جواب الدعاء وان قرئ مرفوعا فالاكثر على
انه صفة قال صاحب المفتاح والاولى حمله على الاستيناف كانه قيل لم تطلب الولد فقال [illegible]
اي لانه يرثني لئلا يلزم أنه لم يوهب من وصف فان يحيى مات قبل زكريا واعترض بان حمله على الاستيناف
يوجب الاخبار عما لم يقع وكذب النبي اشنع من كونه غير مستجاب الدعوة واجيب بان عدم ترتب
الغرض من طلب الولد لا يوجب الكذب نعم في الحكم بكون موت يحيى قبل زكريا بحث فان اخبارنا
المعتبرة الاسناد ما يدل على ان موت يحيى قبل زكريا قبل يحيى وورثه الكتاب والحكم وهو صبي
صغير ورواه الكليني في الكافي في باب حالات الائمة في السن واجعله رب رضيا واجعل ذلك
الولي الذي يرثني مرضيا عندك ممتثلا لامرك عاملا بطاعتك مجانبا عن معصيتك وفي الامر

دلالة

دلالة واضحة على ان الانبياء يورثون المال كما في غيرهم من احاد الناس فان زكريا ع صرح بدعائه وطلبه
من يرثه ويحجب بني عمه وعصبته من الولد وحقيقة الميراث انتقال ملك الموروث الى ورثته
بعد موته بحكم الله لان ذلك هو المتبادر من الارث وحمله على العلم والنبوة خلاف الظ لا يصار
اليه الا مع الموجب القوي والضرورة الداعية وهي هنا غير معلومة على ان النبوة والعلم لا يورثان
لان النبوة تابعة للمصلحة لا دخل للنسب فيه والعلم موقوف على من يتعرض له ويتعلمه ولان زكريا
انما سأل وليا من ولده يحجب مواليه من بني عمه وعصبته من الميراث وذلك لا يليق الا بالمال لان
النبوة والعلم لا يحجب الولد عنهما غيره بحال وانه طلبه ان يجعله رضيا ولا يليق بطلب النبوة
لان النبي ص لا يكون الا رضيا معصوما فلا معنى لمسألته وليس كذلك المال لانه يرثه الرضي
وغيره ويؤيده ذلك عموم آيات الارث ومن هنا يبطل ما ذهب اليه المخالفون من ان المراد
وراثة الشرع والعلم فان الانبياء لا يورثون المال استنادا الى خبر رووه ويؤيد بطلانه
انما ذكروه من الخبر لم يثبت صحته فلا وجه للتخصيص به على انه لو سلم صحته نمنع تخصيص الكتاب
بخبر الواحد مطلقا سيما اذا انكره كثير ولم يرد الا عن واحد مع التهمة في ذلك الواحد بعيد
جدا والمجوزون للتخصيص انما يجوزونه بالخبر الصحيح الناصح وهو منتف فيما ذكروه وكيف
يتحقق ارث العلم والشرع مع ان ظاهره الانتقال من محل الى اخر كما هو الظاهر من كل ارث
ولا انتقال في العلم وبالجملة فقولهم هذا ليس الا عنادا محضا وعدولا عن الحق واستدل
بعض من اعترف بان المراد بالوراثة هنا وراثة المال بهذه الاية على ان البنت لا تحوز المال
كله بالميراث دون بني العم والعصبة لان زكريا انما طلب وليا يمنع مواليه وعصبته ولم يطلب
وليه قال الشيخ في التبيان وهذا ليس بشيء لان زكريا انما طلب وليا لان من طباع البشر الرغبة
في الذكور دون الاناث من الاولاد فلذا طلب الذكر على انه قيل ان لفظ الولي يطلق على الذكر
والانثى فلا نسلم انه طلب الذكر بل الذي يقتضيه الظ انه طلب ولدا سواء كان ذكرا او انثى الثامنة
تعقيب واذا حضر القسمة اولوا القربى قرابة الميت ممن لا يرث منه واليتامى والمساكين
تقييدهم في البيان بالا قارب وهو خلاف الظاهر منه فارزقوهم اي فاعطوهم من المقسوم
والظاهر ان الخطاب بذلك للورثة البالغون بان يرضخوا للمذكورين من الارث تطييبا لقلوبهم
وتصدقا عليهم وقد اختلف في هذا الامر هل هو للوجوب او الندب فقيل بالاول وقيل نسخ بآية
المواريث والحق ان النسخ بعيد لكونه خلاف الاصل وعدم المنافاة بينها وبين ما ظن انه ناسخ

لها وقد نقل فى تف عن اكثر المفسرين والفقهاء انها محكمة غير منسوخة قال وهو المروى عن الباقر ع ونقل
فى تف عن سعيد بن جبير ان ناسا يقولون نسخت والله ما نسخت ولكنها مما تهاون به الناس ويمكن
حملها على الندب فلا وجه لنسخها حج ولان الظاهر انه لا قائل بالوجوب ويؤيده وقولوا لهم قولا
معروفا اذ الظاهر ان ذلك على الندب بان يدعو لهم بالرزق من الله ويمكن حملها على استحباب
الطعمة كما تقوله اصحابنا وفيه بعد فانها مقيدة بشروط لا يمكن فهمها من كلام وقيل ان الاعطاء
مختص بالورق والعين اما الارضون والرقيق فلا بل يقولون قولا معروفا اى يعتذرون لهم عن
ذلك فيقولون لهم ارجعوا بورك فيكم وقيل ان الخطاب بذلك المريض اذا حضرته الوفاة وا
لمراد الامر بالوصية لمن لا يرثه بشىء من ماله ولا يخفى بعده عن حضور القسمة وبالجملة الفتوى بظاهرها
من وجوب الاعطاء للمذكورين مشكل لعدم ظهور القائل وحملها على الطعمة بعيد وحمل الامر فيها
على الندب مع عدم ظهور المعارض مشكل والاحتياط يقتضى العمل بظاهرها مهما امكن لانها محكمة
على ما عرفت وظهور الامر فى الوجوب **كتاب الحدود** وهو اقسام الاول حد الزنا
وفيه ايات الاولى **واللاتى يأتين الفاحشة من نسائكم** اى يفعلنها يقال اتى الفاحشة وجاءها
وغشيها ورهقها اذا فعلها والفاحشة الزنا لزيادة قبحها وشناعتها ونقل فى تف اجماع المفسرين
على ان المراد بها هنا الزنا ومعنى من نسائكم من زوجاتكم او من الحرائر او من نسائكم المومنات
فاستشهدوا عليهن اربعة منكم اى فاطلبوا ممن ادعى اتيانهن الفاحشة اربعة من رجال المومنين
يشهدون عليهن والخطاب للحكام والامر وذلك عند عدم الاقرار بالفاحشة وفيها دلالة على
ان عدد الشاهد فى الزنا اربعة رجال من المسلمين فلا تصح شهادة النساء منفردات ولا
منضمات اما اعتبار العدالة فيعلم من موضع اخر **فان شهدوا** يعنى الاربعة **فامسكوهن فى
البيوت** فاحبسوهن واجعلوها سجنا عليهن **حتى يتوفاهن الموت** على تقدير حذف مضاف
اى ملك الموت كما وقع التصريح به فى قوله قل يتوفاكم ملك الموت الذى وكل بكم او المراد يستوفى
ارواحهن الموت وعقن فى البيوت واكثر المفسرين على ان الاية منسوخة لان الحكم فى اول الاسلام
قد كان اذا زنت المرأة وقامت عليها البينة بذلك ان تحبس فى البيوت ابدا حتى تموت ثم نسخ بالرجم
فى المحصنين والجلد فى البكرين ويحتمل ان يكون المراد منها التوصية بامساكهن بعد ان يجلدن كيلا
يجرى عليهن ما جرى بسبب الخروج والتعرض للرجال ويكون عدم ذكر الحد استغناء عنه بقوله
الزانية والزانى الاية وعلى هذا فلا تكون منسوخة ويؤيده ان النسخ خلاف الاصل فلا يصار اليه

[هامش: المرفى النساء — كتاب الحدود]

الا مع موجب قوى واحتمل بعضهم ان يكون المراد بالفاحشة المساحقة ويؤيده عدم ذكر الرجال وتخصيص
الحكم بالنساء قاله الراوندى وهذا خلاف ما عليه المفسرون لانهم متفقون على ان الفاحشة
المذكورة فى الاية هى الزنا وهو المروى عن ابى جعفر وابى عبد الله عليهما السلام **او يجعل الله لهن سبيلا**
كتعيين الحد المخلص عن الحبس او النكاح المغنى عن السفاح ويؤيد الاول ما رواه عبادة بن
الصامت انه لما نزل قوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا الاية قال النبى ص خذوا عنى قد جعل
الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم ولا
يذهب عليك انه على هذا لا يتم النسخ فان المنسوخ لم يكن موبدا بل ممتدا الى غاية وظاهر
ان بيان الغاية لا يكون نسخا اذ من شرط النسخ كون الحكم على وجه لولا الناسخ لكان
مستمرا وذلك لا يتحقق فى المغيا بغاية وفيه ان الغاية اذا كانت المدة كما فى قوله افعل هذا
الى راس الشهر فانه مع انتهائه يرتفع الحكم بلا نسخ اما لو قال افعل هذا الفعل الى ان ابين
لكم فالظاهر انه بعد البيان يكون نسخا اذ لولاه لكان مستمرا فتامل فيه **الثانية واللذان
يأتيانها** يفعلان الفاحشة يعنى الزنا **منكم فاذوهما** بالتوبيخ والتقريع بان تقولوا
لهما اما استحييتما اما خفتما الله اما كان فى النكاح مندوحة وقيل بالتعيير والجلد **فان تابا
واصلحا فاعرضوا عنهما** فاقطعوا عنهما الايذاء او اعرضوا عنهما بالاغماض والستر **ان الله كان
توابا رحيما** علة الامر بالاعراض وترك المذمة وقد اختلف فى المراد بهذه الاية فقيل انها
فى البكرين خاصة دون الثيبين والاولى فى الثيبين دون البكرين ونسختا باية الجلد والرجم
وقيل انهما فى شىء واحد وانها كانت سابقة على الاولى نزولا وكان عقوبة الزناة الاذى ثم
الحبس ثم الرجم السابق ثم الجلد اى نسخ الحكم مرة بعد اخرى الى ان استقر على الجلد وقيل ان
المراد بالفاحشة هنا اللواط على ان المراد بقوله اللذان يأتيانها الرجلان يخلوان بالفاحشة
بينهما وفى الاية السابقة المساحقة الحاصلة بين النساء ونقل فى تف عن ابى مسلم قال وحكم
الايتين عنده ثابت غير منسوخ والى هذا التاويل يذهب اهل العراق فلا حد عندهم فى
اللواط والسحق ثم قال وهذا بعيد لان الذى عليه جمهور المفسرين ان الفاحشة فى
الاية الزنا وان الحكم فيها منسوخ بالحد المفروض فى سورة النور وفيه تامل لو كان المراد
بالفاحشة هنا اللواط كما قاله لم يلزم عدم الحد فيه اذ يجوز ان يكون المراد بالاذى
اقامة الحد عليه اعنى القتل الذى هو اعلى مراتبه كما بين فى محله لا التقريع باللسان فقط

[هامش: فى النساء]

ولو قلنا ان الحكم فيهما منسوخ بالحد فالمراد ان الاقتصار على الاذى والتوبيخ باللسان قد نسخ
الى الحد اللازم على الزانى لا ان الاذى نسخ اذ هو لم ينسخ فان الزانى يؤذى ويعنف تاما من باب
النهى عن المنكر ويذم على فعله لكنه لم يقتصر عليه بل يزيد فيه بان اضيف الجلد او الرجم اليه
وفى الاية دلالة على وجوب ترك الاذى بعد التوبة ولعل المراد بالاصلاح الكون على التوبة
بحيث يفهم عرفا انه صلح حاله واقتضى مفهوم الشرط انهما ما لم يتوبا لا يسقط عنهما الاذى
بالتوبيخ وان التوبة بنفسها مسقط للاذى من غير حاجة الى شىء اخر **الثانية الزانية
والزانى** قدم الزانية لان الزنا فى الاغلب يكون بسبب تعرضها للرجل وعرض نفسها عليه
وهى الاصل فيه وقدم الزانى عليها فى اية النكاح لانها سوقة لذكر النكاح والرجل هو
الاصل فيه وارتفاعهما على الابتداء والخبر محذوف اى فيما يتلى عليكم حكم الزانية والزانى
او الخبر فاجلدوا **كل واحد منهما مائة جلدة** بتاويل مقول فى حقهما والفاء لتضمن معنى الشرط
اذ اللام بمعنى الذى وعلى قراءة النصب فهو بفعل مضمر يفسره ما بعده والخطاب للائمة
بالاجماع ومن ثم احتج به بعضهم على وجوب نصب الامام نظرا الى ان ما لا يتم الواجب الا به فهو
واجب ويقتضى ذلك ان السيد لا يقيم الحد على مملوكه وهو اختيار الاكثر نظرا الى ان
الخطاب للائمة بالاتفاق ولم يذكر الفرق بين الاحرار والعبيد وايضا لو جاز للمولى ان
يسمع شهادة الشهود على عبده بالسرقة فيقطعه فلو رجعوا عن شهادتهم وجب ان يتمكن من
تضمين الشهود وليس له ذلك بالاتفاق لانه ليس للحد ان يحكم لنفسه واجاز الشافعى اقامة
السيد الحد على مملوكه محتجا بقوله اقيموا الحدود على ما ملكت ايمانكم وهو غير ظاهر فيما ادعاه
لجواز ارادة رفع القضية الى الامام ليقيم عليه الحد فتامل وهما ظاهران فى العموم اذ المراد
كل امراة زنت وكل رجل زنى ويؤيده قوله كل واحد منهما فانه يفيد عرفا ولكن صاحب
عموم الزانية والزانى وتناوله المحصن وغيره نظرا الى انهما يدلان على الجنسين المنافيين لجنس العفيف
والعفيفة دلالة مطلقة والجنسية قائمة فى الكل والبعض جميعا فايهما قصد المتكلم فلا عليه
كما نفعل فى الاسم المشترك هذا كلامه وفيه بعد وقد سبق نظيره وان الحق فيه العموم و
هذا العموم مخصوص بالاجماع والاخبار بالحر والحرة المحصنين فلو كانا عبدا وامة فنصف
عليهما الحد كما اقتضاه نصف ما على المحصنات من العذاب وقال بعض الظاهرية بعموم
قوله الزانية والزانى يقتضى وجوب المائة على العبد والامة الا انه ورد النص بالتنصيف

وحق الامة فلو قسنا العبد عليها لزمنا تخصيص عموم الكتاب بالقياس ومنهم من قال الامة
اذا تزوجت فعليها خمسون لقوله فاذا احصن اى تزوجن فان اتين بفاحشة مبينة فعليهن
نصف ما على المحصنات واذا لم تتزوج فعليها المائة للعموم واتفاق العلماء على خلاف هذين
القولين ولو كانا محصنين او احدهما كان على المحصن الرجم بلا خلاف بين العلماء وانكر الخوارج
الرجم لانه لا يتنصف وقد قال تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ولانه تعالى
اطنب فى احكام الزنا ما لم يطنب فى غيره ولو كان الرجم مشروعا لكان اولى بالذكر ولان قوله
الزانية والزانى يقتضى وجوب الجلد على كل الزناة وايجاب الرجم على البعض يقتضى تخصيص
عموم القرآن بخبر الواحد والعلماء كافة خالفوهم فى ذلك واجابوا عن الاول بان الرجم
حيث لم يتنصف لم يشرع فى حق العبد فخصص العذاب بغير الرجم للدليل العقلى والنقلى
وعن الثانى ان الاحكام الشرعية كانت تتجدد بحسب المصالح فلعل المصلحة التى اقتضت وجوب
الرجم حدثت بعد نزول هذه الاية وعن الثالث ان تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد جائز
وقد بيناه فى الاصول على انا لا نسلم انها اخبار احاد بل وجوب الرجم ثبت بالتواتر وهل
يجب الجلد معه بان يجلد اولا مائة ثم يرجم قيل نعم وهو اختيار جماعة من علمائنا كالشيخ المفيد
وابن الجنيد وسلار وذهب جماعة منهم الى ان ذلك مخصوص بالشيخ والشيخة اذا زنيا وكانا
محصنين فلو كانا شابين محصنين لم يكن عليهما غير الرجم وهو خيرة الشيخ فى النهاية وا
لاول غير بعيد لان الشابين المحصنين داخلان فى هذه الاية لكونهما زانيين واستحقاقهما
الرجم لا ينفى استحقاق الجلد الثابت بها ويدل عليه نحو محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام فى المحصن
والمحصنة جلد مائة ثم الرجم ونحوها من الاخبار ولعل حجة الشيخ فيما ذهب اليه ما رواه عبد الله
بن طلحة عن الصادق عليه السلام قال اذا زنى الشيخ والعجوز جلدا ثم رجما عقوبة لهما واذا زنى النصف
من الرجال رجم ولم يجلد اذا كان قد احصن وفى صلاحيتها للتخصيص للاية نظر لضعفها
مع احتمالها على وجه اخر والشيخ فى التبيان وافق الجماعة قال عند تفسير هذه الاية على الزانى
والزانية اذا لم يكونا محصنين كل واحد منهما مائة جلدة واذا كانا محصنين او احدهما كان
على المحصن الرجم بلا خلاف وعندنا انه يجلد اولا مائة جلدة ثم يرجم وفى اصحابنا من خص
ذلك بالشيخ والشيخة اذا زنيا وكانا محصنين فاما اذا كانا محصنين شابين لم يكن عليهما غير
الرجم وهو قول مروق انتهى وانكر اكثر العامة وجوب الجمع بين الرجم والجلد بل يستوعبن

الجلد على من يجب عليه الرجم مستدلين بانه لم يثبت عن النبي صم الجمع بينهما فاعترض عليهم بما روى
عنه صم انه جمع بينهما فاجابوا بان ذلك محمول على مثل ما روى عنه صم ان رجلا زنى بامراة فامر به
النبي صم فجلد ثم اخبر انه كان محصنا فامر به فرجم قالوا وقوله صم الثيب بالثيب جلد مائة ورجم
بالحجارة متروك العمل وكلامهم هذا ضعيف وقد ابطلهم فاسد وهل يجب الجمع بين الجلد والتغريب
في حد غير المحصن اثبته اصحابنا والشافعية وانكره الحنفية زاعمين ان التغريب مفوض الى راي
الامام قالوا وما روي عنه صم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وكذا ما يروى عن الصحابة انهم
جلدوا ونفوا منسوخ او محمول على وجه التعزير والتاديب لا الوجوب واحتجوا على ذلك بان
ايجاب التغريب يقتضي نسخ القران بخبر الواحد وذلك لان ايجاب الجلد ترتب على الزنا
بالفاء التي هي للجزاء ومعنى الجزاء كونه كافيا فلو اثبتنا ايجاب شيء اخر غير الجلد يقتضي نسخ كونه
كافيا ولانه التغريب لو كان مشروعا لوجب على النبي صم توقيف الصحابة عليه عند تلاوة هذه
الاية ولو فعل لاشتهر مع ان ابا هريرة روى انه صم قال في الامة اذا زنت فاجلدوها فان زنت
فاجلدوها فان زنت فبيعوها ولم يذكر التغريب مع الجلد والجواب ان ايجاب الجلد في الاية لا
ينافي ايجاب التغريب ولا عدمه بل يحصل مع كل منهما فلا اشعار في الاية باحد القسمين لا
انه عدم التغريب لما كان موافقا للبراءة الاصلية كان ايجابه بخبر الواحد لا يزيل الا محض البراءة
فلا يلزم نسخ القران وقول الحنفية ان الجزاء انما سمي جزاء لانه كاف في الشرط لا يصلح حجة في الاحكام
ولا استبعاد في عدم اشتهار بعض الاحكام كاكثر المخصصات والاخبار الواردة في نفي التغريب
معارضة باخبار الجلد فقول الحنفية ضعيف والاحصان الموجب للرجم في الرجل على ما قاله
الشيخ في النهاية هو ان يكون له فرج يتمكن من وطئه ويكون مالكا له سواء كان بالعقد او ملك
اليمين ويراعي في العقد الدوام فان المتعة لا تحصن ولا فرق بين ان يكون الدايم على حرة او امة
او يهودية او نصرانية فان جميع ذلك يحصن الرجل وملك اليمين ايضا يحصن والاحصان
في المراة كالاحصان في الرجل سواء وهو ان يكون لها زوج يغدو اليها ويروح مخلى بينه وبينها
غير غايب عنها قد دخل بها حرا كان او عبدا وهذا هو المشهور بين اصحابنا وظاهر ابن الجنيد
وابن ابي عقيل اعتبار اسلام الزوج وحريتها في الاحصان بل يظهر من ابن الجنيد اعتباره في الرجل
ايضا وهو بعيد والاظهر الاول **ولا تاخذكم بهما رافة** اي رحمة تمنعكم من اقامة الحد عليهما
في دين الله في طاعته واقامة حدوده فان ذلك يوجب تعطيل حدوده والتسامح فيها او

المراد

او المراد لا تاخذكم بهما رافة تمنع من الجلد الشديد بل اوجعوهما ضربا ولا تخففوا عنهما وفيها
دلالة على تحريم ترك الحد او بعضه كما او كيفا رحمة لهما بل تحريم مطلق الرحمة والرقة
عليهما وفي الحديث يوتى بوال نقص من الحد سوطا فيقال له لم فعلت ذلك فيقول رحمة لعبادك
فيقول له انت ارحم بهم مني فيومر به الى النار **ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الاخر** فان الايمان
بهما يقتضي الجد في طاعة الله والاجتهاد في اقامة حدوده واحكامه ولا يخفى ما فيه من المبالغة
بسلب الايمان عمن اخذته الرافة وهو من التهييج قال الجبائي فيه دلالة على ان الاشتغال باداء
الواجبات من الايمان لان التقدير ان كنتم مؤمنين فلا تتركوا اقامة الحد واجيب بان الزام لا
تحصل الا اذا حكم الانسان بطبعه ان الاولى ترك اقامة الحدود حتى يكون منكرا للدين فلهذا يخرج
من الايمان **وليشهد عذابهما طايفة من المؤمنين** جماعة منهم واختلف في اقلها فقيل اثنان
وقيل ثلثة وقيل اربعة ونسبه في ك الى ابن عباس ثم قال وفضل قول ابن عباس لان الاربع
هي الجماعة التي تثبت بها وفي التفصيل بينك نظر وقيل واحد وهو قول الفراء من اهل اللغة
واختاره الشيخ في النهاية ورواه ايضا اصحابنا عن الصادق ع وذهب الشيخ في الخلاف
الى ان اقل ذلك عشرة قال وبه قال الحسن البصري وقال ابن ادريس الذي اقوله لا اقل
انه ثلثة نظرا لانه من حيث العرف دون الوضع والعرف اذا طرا صار الحكم له دون الوضع الاصلي
وشاهد الحال يقتضي ذلك والفاظ الاخبار لان الحد اذا كان قد وجب بالبينة فالبينة يرجمونه
وهم اكثر من ثلثة وان كان الحد باعتراف فاول من يرجمه الامام ثم الناس مع الامام وان كان المراد حضور غير
الشهود والامام فالعرف والعادة اليوم ان اقل ما يقال جئنا في طايفة من الناس وجاءنا طايفة
من الناس المراد جماعة عرفا وعادة واقل الجمع ثلثة وشاهد الحال يقتضي انه اراد الجمع انتهى
ولا باس به وما ورد بخلافه يمكن حمله على حال التعذر ولان المقصود ان يحصل اذاعة الحد ليحصل
الاعتبار والانزجار وذلك بالثلثة اظهر وقول الشيخ بعيد لعدم ظهور وجهه مع ان اقل الجمع
ثلثة ومقتضى كلامه وجوب احضار الطايفة حال اقامة الحد فان كلامه للوجوب واليه ذهب
جماعة من الاصحاب وظاهر اخرين منهم الاستحباب واليه ذهب اكثر العامة وهو بعيد لعدم ما
يوجب العدول عن الظاهر والغرض من الاحضار زيادة التفضيح او التنكيل به اكثر من التعذيب
الثاني حد القذف وفيه اية **والذين يرمون المحصنات** يقذفون العفايف من النساء بالزنا
والفجور والقذف وان كان بمعنى السب مطلقا الا ان المراد هنا ما ذكرناه لوصف المقذوفات

كان بالاحصان وذكرهن عقيب الزواني واعتبار اربعة شهداء لقوله **ثم لم ياتوا باربعة شهداء** يشهدون
انهم راوهن يفعلن ذلك فان هذا العدد من الشهود غير معتبر في غير الزنا اجماعا فلو قذف بالسرقة
او شرب الخمر او اكل الربا الحق بشاهدين ولقوله **فاجلدوهم ثمانين جلدة** وظاهر ان القذف بغيره
مثل يا فاسق ويا شارب الخمر ويا اكل الربا انما يوجب التعزير والذين مبتدا خبره فاجلدوهم
ويقتضي كلام عموم الجلد لكل قاذف سواء كان حرا او عبدا عاقلا او مجنونا بالغا او صبيا مسلما
او غيره لكنه مقيد بالعقل والبلوغ للاجماع على عدم الزام عادمهما بشيء لعدم التكليف في حقه
نعم يودب المجنون ويعزر الصبي بما يراه الحاكم واكثر العامة قيدوه بالحر ايضا وحكموا بتنصيف
الحد على المملوك القاذف للحر وحكموا بوجوب اربعين سوطا عليه وهو قول الشيخ في المبسوط
مستدلا عليه باصالة البراءة من الزائد وقوله تعالى فان اتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات
من العذاب ولرواية القسم بن سليمان عن الصادق ع والمشهور بين اصحابنا ان عليه الحد كاملا
لظاهر العموم في الاية فيجب العمل به الى ان يثبت المعارض الصريح وهو غير معلوم ويؤيده ما رواه
حسنة الحلبي عن الصادق ع قال اذا قذف العبد جلد ثمانين وغيرها من الاخبار ويجاب عما قاله
الشيخ ان الاصل يعدل عنه مع وجود الدليل وعموما اثرها الم والمراد بالفاحشة في الاية الزنا
كما نقله المفسرون فلا يتعدى الحكم فيها الى غيره ورواية القسم ضعيفة ثم لو قذف مسلما جلد
ثمانين والاية مخصوصة بالاب والجد اذا قذف اولاده واخوانه فانه لا يجب عليه الحد كما لا
يجب عليه القصاص وشرايط الاحصان الموجبة للجلد بالقذف خمسة ان يكون المقذوف حرا
بالغا عاقلا مسلما عفيفا عن الزنا فاذا وجدت هذه الشرايط وجب الحد على قاذفه ومتى
اختلت او واحدة منها فلا حد على قاذفه نعم يجب التعزير وان كان المقذوف المتظاهر بالزنا
على المشهور لعموم الادلة وقبح مطلقا وتردد الشهيد في بعض تحقيقاته في التعزير بقذف
المتظاهر به بل قد يظهر منه الميل الى عدمه محتجا باباحة استنادا الى رواية البرقي عن ابي عبد الله ع
اذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له ولا غيبة وفي مرفوع محمد بن بزيع من تمام العبادة الوقيعة في اهل
الريب فلو قيل به كان حسنا ومن هنا ذهب اكثر العامة الى عدم التعزير بقذف المتظاهر بالزنا
ولا فرق في ثبوت الحكم بين الذكر والانثى وتخصيص المحصنات بالذكر لان الخصوص الواقع فانها
نزلت في عايشة على ما نقله الشيخ في التبيان عن سعيد بن جبير وقيل في غيرها واما لان قذف النساء
اغلب واشنع وقد نقل الطبرسي في ق الاجماع على ان حكم الرجال حكمهن في ذلك والاية وان

الغيبة للفاسق

وقعت

وقعت مطلقة في المشهور لكنها مقيدة بامور اقتضتها الادلة منها كونهم مجتمعين حال التحمل والاداء
وحال الاقامة ايضا فلو تفرقوا بطلت واكثر العامة اعتبروا الاجتماع قالوا لا فرق بين ان يكون
مجيء الشهود متفرقين او مجتمعين فان الاتي بالشهداء متفرقين اتى بمقتضى النص ولاجماعهم
امروا بدلا لاشعار به في الاية وفيه ان الاية مشعرة بالاجتماع فان الشاهد الواحد اذا شهد وحده
فقد قذفه ولم يات باربعة شهداء فوجب عليه الحد فخرج عن كونه شاهدا ولا عبرة بالتتميم
اذا فقد المسمى مع ان الاخبار الدالة على الاجتماع كثيرة وقد وافقنا على اعتبار الاجتماع ابو حنيفة
اما اعتبار كون الزوج احدهم او كونهم غير الزوج فقد تقدم الكلام فيه في باب اللعان **ولا
تقبلوا لهم شهادة ابدا** اي شهادة كانت لانه مفتر فلا وجه لقبول شهادته ابدا اي في
جميع الاحوال اللاحقة التوبة لدليل الاقتضاء ومن قال بعدم القبول بعد استيفاء الجلد
لا قبله كابي حنيفة فقد ابعد عن ظاهر الاية فان الامر بالجلد والنهي عن القبول سيان في
وقوعهما جوابا بالشرط لا ترتيب بينهما فيترتبان عليه دفعة كيف وحاله قبل الحد اسوء مما بعده
لانه بعده قد تاب وحسن حاله وتخلص من الحقوق **واولئك هم الفاسقون** المحكوم بفسقهم
وهذا ايضا مما يبطل قول ابي حنيفة لدلالته ظاهرا على ان الرمي مع عدم الاشهاد فسق اولا
وهو حكم مستقل بنفسه بالنسبة اليهم لانه اخبر عن الذين لتغير الاسلوب بل الانسب على ذلك
التقدير ان يقول وفسقوهم اي احكموا بفسقهم وعاملوهم معاملة الفساق ويمكن ان يكون
خبرا ايضا وتغير الاسلوب لوجه اخر وعلى كل حال فمقتضى الاية ترتب الامور الثلثة على قذف
المحصنات مع عدم الاشهاد المعتبر **الا الذين تابوا من بعد ذلك** عن القذف وقد اختلف
في توبة القاذف فقال الشيخ في النهاية حدها ان يكذب نفسه فيما كان قذف به وقال في المبسوط
اختلفوا في كيفية اكذابه نفسه فقال قوم ان يقول القذف باطل حرام ولا اعود الى ما قلت وقال
بعضهم التوبة اكذابه نفسه وحقيقة ذلك ان يقول كذبت فيما قلت وروي ذلك في اخبارنا
والاول اقوى لانه اذا قال كذبت فيما قلت ربما كان كاذبا في هذا لجواز ان يكون صادقا في
الباطن وقد تعذر عليه تحقيقه فاذا قال القذف باطل حرام فقد اكذب نفسه وقال في ق
من شرط التوبة من القذف ان يكذب نفسه وحقيقة ذلك ان يقول كذبت فيما قلت ثم قوى
ما قاله المروزي لانه اذا اكذب نفسه ربما كان صادقا في الاول فيما بينه وبين الله تعالى فيكون
هذا الاكذاب كذبا وذلك قبيح وقال ابن ادريس كيفية توبته من القذف ان يقول

اخبارهم

مجتمعين

توبة الصريح

القذف بل حرام ولا اعود الى ما قلت وقال بعضهم التوبة اكذابه نفسه وحقيقة ذلك ان يقول
كذبت فيما قلت وروى ذلك في اخبارنا والذي قدمناه هو الصحيح لاحتمال ان يكون صادقا وا
لحق التفصيل في ذلك وهو انه كان كاذبا كانت التوبة الصريحة بالكذب والاعتراف بحقيقة
وان كان صادقا اعترف بتحريم ما قاله واظهر الاستغفار منه من غير ان يصرح باكذاب نفسه
ويمكن حمل الاخبار على هذا التفصيل ولم يعتبر العلامة ذلك بل اكتفوا بالتوبة مطلقا
اخذا بالظاهر **واصلحوا** اعمالهم بالتدارك والاستمرار على التوبة والاصرار عليها واعتبر
الشيخ في الخلاف اظهار العمل الصالح في قبول شهادته وقال اذا اكذب نفسه وتاب لا تقبل
شهادته حتى يظهر منه العمل الصالح وهو ظاهره في المبسوط ونقل عن جماعة الاجتزاء بالتوبة
في قبول الشهادة ثم قال لا بد من صلاح العمل الظاهر كما قال العلامة في المختلف وا
لتحقيق ان النزاع هنا لفظي فان البقاء على التوبة شرط في قبول الشهادة وهو كاف في اصلاح
العمل لصدقه عليه وهو جيد وقد وقع مثل هذا اللفظ بعد التوبة في مواضع كثيرة من القران
المجيد **فان الله غفور رحيم** وهو كالعلة للاستثناء وقد اختلف في هذا الاستثناء هل
يرجع الى الجملة الاخيرة فقط او الى الجميع فذهب الشافعي الى انه يرجع الى الجميع وقال الحنفية
يرجع الى الجملة الاخيرة وتحقيقه ذلك في الاصول ويتفرع على مذهب الشافعي ان القاذف
اذا تاب وحسنت حالته قبلت شهادته فيكون الابد مصروفا الى مدة كونه قاذفا وهي تنتهي
بالتوبة والرجوع عن القذف ويتفرع على مذهب ابي حنيفة عدم قبول شهادته وان تاب
والابد عنده مدة حيوته والذي اخترناه في الاصول انه يرجع الى الاخيرة فقط فيكون في محل النصب
على الاستثناء من الفاسق ومقتضاه عدم فسقهم بعد التوبة وهو يوجب قبول شهادتهم
لان المانع من القبول الفسق فمع زواله يثبت الحكم وانكر ابو حنيفة قبول الشهادة من القاذف
وان تاب الى الموت اخذا بظاهر قوله ابدا فان ظاهره مدة حيوته ولعدم رجوع الاستثناء
الى الجملة الثانية والا كان مجرورا على البدلية لكونه من كلام غير موجب فيلزم ان يكون في حالة
واحدة معربا باعرابين مختلفين وهو لا يصح ويجاب عما ذكره ان قوله ابدا محمول على ما اذا لم
يتب كما اقتضته الادلة ولعموم قبول شهادة غير الفاسق من عدول المؤمنين ولقوله
التائب من الذنب كمن لا ذنب له وعدم رجوع الاستثناء الى الثانية لا يقتضيه بل يكفي
في رجوعه الى الاخيرة فانه اذا صح عدم فسقهم بعد التوبة وخروجهم عن المعصية لزم

الثانية التحكم الارتباط [illegible]

قبول شهادتهم كما في غيرهم لا يقال نقل في البيان ان رجوع الاستثناء الى الجملتين قول ابي
جعفر وابي عبد الله ع وهو بنا فيما ذكرتم لوجوبه العمل بقولهما لانا نقول لعل معناه
انه راجع اليهما بحسب التركيب واللفظ بل بحسب المآل والمسئلة ويجوز ان يكون متعلقا
بهما هنا لخصوصية النص والعلم بكون الحكم كذلك وقد يتكلف في صحة اللفظ ايضا بان
يكون قبل هذا الاستثناء استثناء اخر راجع الى الجملة الثانية لكنه حذف بقرينة المذكور
او يلزم كونه منصوبا هنا او يكون المختار الرفع فيما لا يحذفونه فيمنع اعرابا التي الواحد
باعرابين متنافيين فتامل ولعل يرجح قول الشافعي برجوع الاستثناء الى الجملتين تكون ترد
والا فان المحذور اعني لزوم ورود عاملين على معمول واحد على تقدير البدل ثابت وقد
اتفق الجميع على عدم رجوعه الى الاولى لتصحيحه الا ان التوبة لا تسقط الحد الذي هو حق للناس
ومما يبطل قول الحنفية بعدم قبول شهادته بعد التوبة ان الكافر اذا تاب قبلت شهادته
والقاذف اسهل منه اذ هو احسن حالا اذ الرمي بالفاحشة اسهل من فعلها وهو ظاهر وقد
ادعى الطبرسي في المجمع في الصورتين الاجماع وايضا ان ابا حنيفة يقبل شهادته قبل
الحد وبعده وقد تاب وحسنت حالته اولى وايضا الكافر اذا قذف بالزنا وغيره وفعل
ايضا من انواع المحرمات وبعد ما تاب عن الكفر تقبل شهادته بالاجماع فالتائب عن القذف
وحده اولى وعلى ان ساق دليل ان المسلمين لا يعبأون بسب الكافر لانهم شهروا بعداوتهم
والطعن فيهم بالباطل فلا يلحق المقذوف بقذف الكافر من الشنارة ما يلحقه بقذف المسلم
المسلم فتشار عليه القاذف من المسلمين مع قبولهم لهم بالمسلمين وعليهم ما على المسلمين فلا
يخفى ما فيه من التكلف الذي لا يجري نفعا ومجمع ما يتعلق من كيفية الجلد من كونه
قائما والمراة قاعدة وكونه بثيابه عليه ونحوها يعلم من الفروع **الثالث** في حد السرقة
وفيه ايتان هما **والسارق والسارقة** مرفوعان على الابتداء والخبر **فاقطعوا ايديهما** بناويل مقول
في حقهما ذلك اذ الانشاء انما يكون خبرا بالتاويل وصح دخول الفاء في الخبر يعني الذي سرق
والتي سرقت وقال سيبويه وجماعة من النحاة انها ذكر جملتان والتقدير فيما يتلى عليكم السارق
والسارقة اي حكمها والثانية اعني قوله فاقطعوا الى اخره تضمنت حكمهما والسرقة اخذ المال
الغير خفية وتقديم السارق على السارقة عكس الزانية والزاني لان الغالب وجود السرقة
في الرجال بخلاف الزنا فان الغالب فيه النساء والمراد بالايدي ايمانهما اجماعا وبه

لاسيما القذف بالفعل معه بل اسهل منه قطعا واشبه الزنا اذا تاب قبلت شهادته صح

ردها وكونه من الحاق الشنار فلا يخفى م

السرقة

الثالث

قرا ابن مسعود ولهذا ساغ وضع الجمع موضع المثنى كما فى صغت قلوبكما اكتفا بتثنية المضاف اليه
واعلم ان كثيرا من الاصوليين ذهب الى ان الاية مجملة فى كلية القدر الذى يقطع به وفى محل ما يقطع
من اليد والتحقيق انه حمل الاية على الاجمال بعيد فانه ذهب يستلزم كونها غير مفيدة اصلا بل
الاولى ان يقال مقتضى الاية عموم القطع بعموم السرقة الا ان السنة خصصت ذلك وبينته بالتقسيم
الكل واحد من الامرين وقد انكر جماعة من العامة التخصيص كما اول واوجبوا القطع بكل ما
يسمى سرقة قليلا كان او كثيرا تمسكا بالعموم ولان نفاد الكثرة والقلة غير منضبط والذى
يستقله الملك يستكثره الفقير وهذا القول بعيد عن الصواب مخالف للاجماع والاخبار الدالة
على اعتبار النصاب فى السرقة وقد اختلف العلماء فى قدره والذى عليه اصحابنا ان القدر الذى
يقطع به ربع دينار فصاعدا او ما يساويه من اى جنس كان والاخبار الصحيحة دلت على ذلك
وهى التى خصصت ظاهر الاية وفى بعض الاخبار انه يقطع فى خمس دينار وفى بعضها فى درهمين
ايضا وهى محمولة على كون الدرهمين تساوى ربع الدينار من الذهب فى وقت السؤال بحسب اختلاف
اسعار الفضة من الذهب وحاصله انه متى ما سرق ما قيمته ربع دينار فعليه القطع فلو سرق
ربع دينار من الذهب وزنا ولم يبلغ قيمة المضروب فلا قطع ولو انعكس بان كان سرق دينار
مصوغا قيمته ربع دينار قطع على الاقوى ولكنا لا يعرف بين علمه بقيمته وتشخصه وعدمه فلو ظن
المسروق فلسا فظهر دينارا او سرق ثوبا قيمته اقل من النصاب فظهر مشتملا على ما يبلغه ولو معه
قطع على الاقوى لتحقق الشرط ولا يقدح عدم القصد اليه لتحققه فى السرقة اجمالا وهو كاف ولشهادة
الحال انه لو علم لقصده والى هذا القول تذهب ايضا وقالت الحنفية النصاب عشرة دراهم لما روى
عنه صلى الله عليه وسلم انه قال لا قطع الا فى ثمن المجن والظاهر ان ثمن المجن لا يكون الا عشرة دراهم وهو ضعيف وربما
قيل ان قال الخبر لا فايدة فى ايرادها وقد اتفق الجميع منا ومن العامة على ان السارق انما يجب عليه القطع
اذا سرق من حرز الا ما يحكى عن داود حيث قال يقطع السارق وان سرق من غير حرز وهو مردود
بالاجماع سابقا ولاحقا وفى تعريف الحرز اختلاف بين الاصحاب وقال ابن ادريس الذى يقتضيه
اصول مذهبنا ان الحرز ما كان مقفلا او مغلقا او مدفونا دون ما عداه ونحوه ما روى عن على عليه السلام
لا يقطع الا من نقب نقبا او كسر قفلا وفى الطريق ضعف وزاد بعضهم على ذلك ما كان مراعى بالنظر
لقضاء العادة احراز كثير من الاموال بذلك وفيه نظر اذ مع المراعاة بالنظر لا تتحقق السرقة
لانها لا تكون الا سرا ومع الغفلة عنه ولو نادرا لا يكون مراعى فلا يتحقق احرازه به وقال الشيخ قول

بان

بان الحرز كل موضع لا يكون للغير المتصرف فيه بالدخول الا باذنه وهو منتقض بالدار المفتوحة الا
فى العمران وصاحبها ليس فيها وقيل غير ذلك والاظهر ما قاله الشيخ فى المبسوط ان معرفة الحرز
ماخوذة من العرف فما كان حرزا لمثله فى العرف ففيه القطع وما لم يكن حرزا لمثله فى العرف
فلا قطع لانه ليس بحرز وهو يختلف باختلاف الاحوال فحرز الاثمان والجواهر الصناديق
المقفلة والاغلاق الوثيقة فى العمران وحرز الثياب وما خف من المتاع والالات الدكاكين
والبيوت المقفلة فى العمران وخزائنها المقفلة والاصطبل حرز الدواب وحرز
الماشية فى المرعى عين الراعى على ما تقرر ومثله متاع البايع فى الاسواق والطرقات و
الجيب والكم الباطنان حرز لا الظاهران وتمام الكلام يعلم من الفروع واما محل ما يقطع
فهو من اصول الاصابع وتترك له الراحة والابهام ورواه اصحابنا عن ائمتهم عليهم السلام ورواه العامة
ايضا عنهم عليهم السلام والاطلاق اليد على ذلك كثير قال تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم
ولا خلاف فى ان الكاتب ما يكتب الا باصابعه وعلى هذا فيكون فى هذا الحمل قد وفينا الظاهر
حقه وما زاد عليه يحتاج الى دليل اذ باق على التحريم لما فيه من ادخال الضرر والالم
على الحيوان وهو غير جايز عقلا ونقلا الا بدليل ويقطع العامة وجمهور العامة على القطع
من الرسغ بين الكف والساعد ويحكى عن الخوارج القطع من المنكب اخذا بظاهر اليد
وهما بعيدان عن غيره والمخالف للوجه بعد ورود الدليل على قطع القدر المذكور **جزاء بما كسبا**
نصب على انه مفعول له وكذا قوله **نكالا من الله** ويحتمل انتصابهما على المصدر الذى دل عليه
فاقطعوا لجازوهم ونكلوا بهم عقوبته على ما فعلاه **والله عزيز حكيم** قادر على الانتقام
يعاقب بحكمته فى الدنيا بشرع الحد وفى الاخرة بعذاب النار واحتجت الحنفية بظاهر هذه الاية
على ان القطع والغرم لا يجتمعان لانه تعالى جعله جزاء بما كسبا والجزاء هو الكافى فيكون القطع
كافيا فى جنايته السرقة ويجيب بالاجماع على وجوب رده لو كان قايما ومع التلف يلزم الضمان ومن
هنا قال الاكثر باجتماعهما لعموم قوله صلى الله عليه وسلم على اليد ما اخذت حتى تؤدى وقد اجتمع فى هذه
السرقة امران حق الله لا يضيع حق العباد ولهذا يجتمع الجزاء والقيمة فى الصيد المملوك
فمن تاب من بعد ظلمه اى اقلع وندم على ما كان منه من فعل الظلم بالسرقة **واصلح** اى فعل
الصلح بعد التوبة وقد عرفت ان الظاهر من مثله الاستمرار عليها والجد فى الندامة والعزم عليها
اذ لا ريب فى قبول التوبة بغيرها الا ان الاصل لكن الخفى انه ليس المراد الاقتصار على التوبة من دون

الضابط الذي يقطع به

تعريف الحرز

الافعال الواجبة عليه اذ لا يجب في كل ذلك من واجب بل المراد الاتيان بالواجبات عليه بعد التوبة وظاهر ان العمل الصالح لا يزيد على ذلك وقيل معناه واصلح امره بالتفصي من التبعات ورد السرقة الى اهلها وهذا من شرائط الصحة **فان الله يتوب عليه** اي يقبل توبته تفضلا منه كما دل عليه قوله **ان الله غفور رحيم** والمراد انه يسقط عقابه عن المعصية فلا يعذبه في الآخرة بها لا العذاب في الدنيا يعني القطع فظاهر السقوط ايضا للعموم فمن تاب الآية فان ظاهرها عموم عدم تعذيبه بعد التوبة ايضا ولا شك ان قطع اليد تعذيب فعلى هذا متى تاب السارق قبل قيام البينة عليه سقط عنه القطع ووجب عليه رد السرقة ولا خلاف فيه بين اصحابنا اما لو كانت التوبة بعد قيام البينة فليس للامام العفو بل يتعين عليه اقامة الحد ولو تاب بعد اقراره بالسرقة مرتين عند الحاكم فان بين اصحابنا في سقوط القطع هنا اختلافا فقال الشيخ في النهاية يجوز للامام العفو عنه وهذه الصورة اذا كان العفو ادرء في الحال فاما رد السرقة فانه يجب على كل حال وانكره ابن ادريس ومنع من العفو هنا لما فيه من تعطيل حدود الله قال وحمله على الاقرار بالزنا الموجب الرجم قياس لا نقول به واختار العلامة في المختلف الاول وحكم بان العفو هنا ليس من باب القياس بل من طريق الاولوية فان التوبة اذا اسقطت تحتم اعظم الذنبين اسقطت تحتم اضعفهما بطريق اولى ويدل عليه ما روي عن بعض الصادقين ع قال جاء رجل الى امير المؤمنين ع فاقر بالسرقة فقال له ع اتقرأ شيئا من كتاب الله تعالى قال نعم سورة البقرة قال قد وهبت يدك لسورة البقرة فقال الاشعث اتعطل حدا من حدود الله تعالى فقال وما يدريك اذا قامت البينة فليس للامام ان يعفو لقوله والحافظون لحدود الله واذا اقر الرجل على نفسه فذلك الى الامام ان شاء عفى وان شاء قطع واكثر العامة على عدم العفو وتعين القطع مطلقا

الرابع في حد المحارب وفيه ايتان وهما **انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله** اي يحاربون اولياءهما وهم المسلمون فجعل محاربتهم محاربتهما تعظيما لشانهم ويحتمل ان يكون المراد محاربتهما انفسهما باعتبار عدم سماع النهي عن المحاربة فكانهم حاربوا الناهي عن ذلك واصل الحرب السلب والمراد هنا كل من شهر السلاح في البر والبحر ليلا او نهارا في المصر او خارجه لاخافة الناس ولا يكفي مطلق الاخافة مع القتل فيقصد اخذ المال غيلة وجهرا جسيلا لم يخف ويترك المال الى القتل ولاخذ ماله وهل يشترط كونه من اهل الريبة قيل نعم واختاره الشيخان والاكثر على العدم لعموم النص واصالة عدم التخصيص والحكم عام في الرجال والنساء عند الشيخ واكثر الاصحاب وخالف ابن

في المحارب

الجنيد

الجنيد بالظاهر فخص الحكم بالرجال ووافقه ابن ادريس في ذلك قال ولم اجد لاصحابنا المصنفين قولا في قتل النساء في المحاربة والذي تقتضيه اصول مذهبنا الا يقتلن الا بدليل قاطع فاما التمسك بالآية فضعيف لانها خطاب للذكران دون الاناث ومن قال يدخل خطاب النساء في خطاب الرجال على طريق التبع فذلك مجاز والكلام في الحقائق واما المواضع التي دخلن في خطاب الرجال فبالاجماع واختار العلامة في المختلف الاول واحتج عليه بصحيحة محمد بن مسلم عن الصادق ع قال من شهر السلاح في مصر من الامصار فعقر اقتص منه الحديث ولفظ من يتناول الذكر والمؤنث بالحقيقة اجماعا وفي هذا الاستدلال نظر فان من وان كانت للعموم الا ان ظاهر الآية خاص كما عرفت فليحمل عليه وبالجملة فالحكم لا يخلو من اشكال والمراد بالسلاح ما يشمل نحو العصا مما يحصل به الاخذ بالقوة لعموم الآية وبالجملة تجريد السلاح وشهرته لا يعتبر في صدق المحارب بل يصدق ولو اقتصر على الحجر والعصا ونحوهما مما يترتب عليه الاخذ بالقوة اما اعتبار كونه خارج المصر فهو قول ابي حنيفة واصحابه وظاهر الآية يدفعه **ويسعون في الارض فسادا** اي مفسدين فانتصابه على الحالية ويجوز نصبه على العلة او على المصدرية لان سعيهم كان فسادا فكانه قيل ويفسدون في الارض فسادا **ان يقتلوا** خبر جزاء الذين اي يقتلوا قصاصا او حدا على تقدير العفو من غير صلب هذا ان اقتصروا على القتل **او يصلبوا** اي يصلبوا مع القتل ان قتلوا واخذوا المال واختلف في كون الصلب حيا او مقتولا فيحتمل المقيد في عدة جماعة من الاصحاب على الاول وقال الشيخ في النهاية لا يجوز صلبه حيا بل يقتل ثم يصلب وظاهر الآية يعطي الاول لانه تعالى جعل الصلب غير القتل وخير في ذلك بقوله او والدالة على التخيير في لسان العرب فاقتضى ذلك ان يكون قتله بالصلب والثاني فيه ما في رواية عبيد الله المدائني عن الرضا ع وان قتل واخذ المال قتل وصلب الحديث لان الواو لا تفيد الترتيب **او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف** وهذا ان اخذوا المال ولم يقتلوا وقطع الخلاف ان تقطع ايديهم اليمنى وارجلهم اليسرى ويتركوا حتى يموتوا وفي كلام الجمال بالنسبة الى الاوامر اذ يجوز ان يكون المراد بالعكس وكذا فيما الجمال بالنسبة الى القطع ويمكن اعتبار ما يقطع في حد السرقة **او ينفوا من الارض** اذا اقتصروا على الاخافة من غير ان يأخذوا مالا او يقتلوا او يجرحوا والمراد نفيهم من بلد الى بلد بحيث لا يمكنون من القرار في موضع ولا يطعمون ولا يمكنون من الدخول الى بلاد الشرك ويقاتل المشركون ان مكنوهم منه وقال ابو حنيفة واصحابه

النفي هو الحبس لان الطرد من جميع الارض غير ممكن والحيلولة اخرى لاستقراره بالغير والحد اما الكفر او دخول
للمسلم بالردة فلم يبق الا ان يكون المراد الحبس لان المحبوس لا ينتفع بشيء من طيبات الدنيا
ومن ثم قال عبد القدوس حين حبس على تهمة الزندقة خرجنا من الدنيا ونحن من اهلها
فلسنا من الموتى فيها ولا الاحياء والاظهر ما قلناه لظهور النفي في ذلك لا فيما اولوه وقد اتى
بما ذكرناه انه اوفق بكلام الخلاف الاحكام بالنسبة الى الجنايات محتملا لما قلناه من التفصيل وهذا
عند بعض الاصحاب استنادا الى بعض الروايات الدالة عليه لكنها لا تخلو من ضعف في السند وجهالة
والخلاف في متن بعض بسببه على افادة ما يوجب الاعتماد عليه ومع ذلك لم يجمع جميع ما ذكر
من الاحكام في رواية منها وانما يلتفق اكثر منه من الجميع وبعضه لم نقف عليه على رواية فلذا
اختلف كلام الشيخ ففي الخلاف ذكر قريبا مما ذكرناه وفي النهاية اوجب القطع مع القتل والصلب
على تقدير قتله واخذه المال ومن هنا ذهب جماعة من الاصحاب الى ان الاية محمولة على التخيير بمعنى
ان الامام مخير بين المذكورات في كل محارب وهذا هو الظاهر من الاية كما تقتضيه كلمة او وما روي
صحيحا انه او في القرآن للتخيير حيث وقع رواه حريز في الصحيح وقد تقدم والحسنة كالصحيحة عن جميل
بن دراج عن الصادق عم حيث سأله عن قول الله عز وجل انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله الاية
اي شيء عليهم من هذه الحدود التي سمى الله عز وجل قال ذلك الى الامام ان شاء قطع وان شاء
صلب وان شاء نفى وان شاء قتل قلت النفي الى اين قال ينفى من مصر الى مصر اخر ونحوهما من الاخبار
والتخيير المذكور انما هو اذا لم يقتل فلو قتل تحتم قتله ولم يكتف بغيره من الحدود سواء كان قتل مكافيا
او لا وسواء عفى عنه الولي او لا وقد صرح بذلك القائلون بالتخيير ذلك اي ما اوجبناه من الجزاء
لهم خزي في الدنيا ذل وفضيحة فيها ولهم في الآخرة عذاب عظيم لعظم ذنوبهم وفي الاية دلالة
واضحة على ان اقامة الحدود لا توجب تكفير المعاصي لانه تعالى بين ان لهم في الآخرة العذاب العظيم
مع ذلك الخزي في الدنيا ولو كان يسقط العقاب لما كان كذلك والمراد انهم يستحقون العقاب
لا ان ذلك يجب ان يفعل بهم لاحتمال التوبة فيجوز ان يتفضل الله عليهم باسقاط ما يستحقونه وخالف
هنا الوعيدية وقطعوا بعذاب هؤلاء وفيه نظر الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم يستثنى
مما تقدم اي تابوا قبل ان يؤخذوا ويظفر بهم فاعلموا ان الله غفور رحيم يقبل توبتهم ويدخلهم
الجنة ومنطوق الاية ان التوبة قبل القدرة تسقط الحد ومقتضى المفهوم انهم لو تابوا بعد القدرة
عليهم اي بعد تسلطهم في يد الامام فانه التوبة لا اثر لها في سقوط الحد وهو كذلك اجماعا والمراد

وبعده
ادلعادنا السجان يوما لحاجة
عجبنا وقلنا جاء هذا من الدنيا

ان

ان الساقط بالتوبة قبل القدرة حق الله تعالى الا ما يجب من حقوق الآدميين كالقصاص في النفس
او الطرف او الجرح او اخذ المال فانه لا يسقط الا انها حق الآدمي والتوبة لا تسقطها وربما
خالف اكثر العامة هنا فلم يوجبوا الضمان كما في السارق وقد تقدم ولو تاب بعد الظفر فا
قبول توبته وان لم يسقط عنه القتل ونحوه من حدود الله في الدنيا نعم يسقط بها عقابه في الآخرة

كتاب الجنايات وفيه آيات الاولى من اجل ذلك اشارة الى قتل احد ابني آدم
اخاه ظلما والاجل في الاصل بمعنى الجناية يقال اجل عليهم شرا يأجل اجلا اذا جنى عليهم جناية
وفي هذا المعنى يقال جر عليهم جريرة ثم قيل فعلت ذلك من جراك ومن اجلك اي من ان جررت
وجنيت كما انه يقول انجر ذلك الى ذلك وانه جنيته على هذا ثم اتسع فيه فاستعمل في كل
تعليل ومن ابتدائية متعلق بقوله كتبنا على بني اسرائيل اي ابتداء الكتب وانشاؤه من اجل
ذلك والمعنى ان ذلك قضينا على بني اسرائيل واحتمل بعضهم ان يكون ماخوذا من الاجل بمعنى
المدة المضروبة للشيء فان من لا يبتدأ الغاية فكانه قال من الزمان الذي وقع الفعل فيه كتبنا
عليهم انه من قتل نفسا بغير نفس بغير قتل نفس توجب القصاص او قتل نفسا بغير فساد
في الارض فساد حاصل منها في الارض فاستحقت بذلك قتلها لافسادها وفسر الفساد بالشرك
او المحاربة وقيل يندفع اجمال الاية فانه مع الاطلاق مجمل اذ ليس كل ما يكون فسادا يوجب القتل
ثم يوجبه الفساد المستلزم لاقامة حد القتل فكانما قتل الناس جميعا من حيث انه هتك
حرمة الدماء وسن القتل وجرأ الناس عليه فكانه بمنزلة المشارك فيه او من حيث ان قتل الجميع
والواحد سواء في استجلاب غضب الله تعالى والعذاب العظيم وان تفاوت ذلك في الكيفية او من
حيث انه يجب عليه من القصاص بقتلها مثل ما يجب عليه لو قتل الناس جميعا او من حيث ان
كل شخص آدم وقتله يمكن ان يتولد منه خلق كثير فمن اهلكه كانه اهلك الجميع كذا قيل ومن احياها
ومن تسبب لبقاء حياتها بعفو عن قصاص او منع من القتل او استنقاذ عن بعض اسبابه مثل
الحرق والغرق وقع الهدم ونحوها فكانما احيا الناس جميعا في ترتب الثواب والشكر والدوام
المعروف اليهم باحيائهم احاهم المؤمن من اجل كل واحد منهم والمقصود من ذلك تعظيم قتل النفس
واحياءها في القلوب ترهيبا عن التعرض لها وترغيبا في المحاماة عليها الا ان المقصد التشبيه حقيقة
وهذا الحكم وان كان في شريعة موسى عم الا ان اخبارنا عن اهل العصمة عم متضافرة به وعليه
اجماع الامة فهو في شرعنا ايضا الثانية يا ايها الذين آمنوا كتب اي فرض واوجب

كتاب الجنايات

في المائدة

في البقرة

كتب في اللوح المحفوظ **عليكم القصاص في القتلى** في المساواة في جناية القتل بسببكم يعني ان
القاتل منكم عمدا يفعل به ما يفعل بالمقتول فلا يابى عن ذلك ويسلم نفسه الى اولياء المقتول
لو ارادوا قتله ولا خلاف في ان المراد به قتل العمد لانه هو الذي يوجب القصاص دون الخطا
وشبه العمد **الحر بالحر** اي مقتول او ماخوذ به فهو مبتدا وخبر وكذا قوله **والعبد بالعبد**
والانثى بالانثى قيل كان في الجاهلية بين حيين من احياء العرب دماء وكان لاحدهما
طول على الاخر وقوة فاقسموا لنقتلن الحر منكم بالعبد منا والذكر بالانثى والاثنين بالواحد
فلما جاء الاسلام تحاكموا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت فامرهم ان يتساووا اي يتساووا في القتل
ومقتضى الاية اشتراط التماثل في وجوب القصاص فعلى هذا لا يجب قتل الحر بالعبد والذكر
بالانثى كما ذهب اليه اصحابنا الامامية وتابعهم على ذلك الشافعية والمالكية وجماعة وقد
اعترف صاحب الكشاف مع كونه من الحنفية بان ذلك ظاهر من الاية ولعل الوجه فيه كونها بيانا
للقصاص المكتوب وظهور سبب النزول في ان المراد عدم التعدي عن ذلك وانكرت دلالتها
على ذلك وقالت انها لا تدل على انه لا يقتل الحر بالعبد والذكر بالانثى كما لا تدل على عكسه
فان المفهوم انما يعتبر حيث لم يظهر للتخصيص غرض سوى اختصاص الحكم وقد بينا ما كان
الغرض ثم قالوا انما منع مالك والشافعي قتل الحر بالعبد سواء كان عبده او عبد غيره
فلما روي عن علي عليه السلام ان رجلا قتل عبده فجلده النبي صلى الله عليه وسلم وروي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال من السنة ان لا يقتل
مسلم بذي عهد ولا حر بعبد ولان ابا بكر وعمر كانا لا يقتلان الحر بالعبد بين اظهر الصحابة من غير
نكير وللقياس على الاطراف قلت لعله يمنع كونها بيانا لذلك ولو سلم انها ما ان لم تفد وجوب
قتل الحر بالعبد انما ثبت بالاصل لا بالاية ولان المفهوم منها اما مفهوم لقب او وصف ولا
حجة فيه كما ثبت في الاصول ولو سلم فهو اذا لم يكن غرض سوى اختصاص الحكم كما قاله ويجوز
ان يكون الغرض هنا منع العرب من التفاضل في احد الحيين بالنسبة الى الاخر كما يعطيه سبب
نزول الاية وهو فائدة عظيمة وعلى هذا فيكون الغرض من ذكر الحر بالحر والعبد بالعبد الخ مجرد
نفي تفاضلهم والرد عليهم بانه لا يقتلوا الحر بالعبد والاثنين بالواحد وهذا القدر يكفي في
اخراج المفهوم عن الحجية على تقديرها الا انه يخرج التخصيص عن اللغو وقد يضعف المفهوم
ايضا باقتضائه عدم قتل الانثى بالذكر وهو خلاف الاجماع الا ان يقال خرج ذلك بدليل
وكيف كان فاخبارنا مشحونة بعدم جواز قتل الحر بالعبد واجماعنا منعقد عليه وهو كاف في

ثبوت

عدم التفاضل والاشكال المحصور

عدم القتل هنا والعكس على القتل في صورة العكس

ثبوت الحكم وكذا دل الاجماع والاخبار على القتل في صورة العكس ويمكن استفادة هذا من الاية
بان يقال اذا ثبت قتل العبد بالعبد فلان يقتل بالحر اولى وكذا نقول في قتل الانثى بالذكر ولا رد
على اولياء المقتول شيء في الصورتين المذكورتين وان كان المقتول اعلى من القاتل لان الجاني
لا يجني على اكثر من نفسه والكلام في الصورة الاولى اما الثانية فالاخبار المتكثرة المعتبرة
الاسناد دالة على انه ليس للاولياء شيء سوى القتل وفي بعضها تعليل ذلك بان الجاني لا يجني
على اكثر من نفسه نعم في رواية ابي مريم الانصاري عن الباقر عليه السلام انه اذا قتلت امراة رجلا قال
تقتل ويودي وليها بقية المال وقد اعترف الشيخ بشذوذها ومخالفتها لظاهر الكتاب
اعني قوله النفس بالنفس قلت وفيها ضعف السند ايضا فان في سندها معوية بن حكيم وعلي
بن الحسن بن رباط وحالهما غير خفية مع انها لا قائل بها من الاصحاب بل يظهر من الشهيد في
شرح الارشاد دعوى الاجماع على العدم واما قتل الذكر بالانثى وان لم يكن ظاهر من الاية
فاجماعنا منعقد عليه واخبارنا متظافرة به لكن هنا يجب ان يرد وليها على المقتول نصف
ديته لان ديته ضعف ديتها والاكثر من المفسرين على ان هذه الاية محكمة غير منسوخة وعليه
اصحابنا اجمع وقالت الحنفية انها منسوخة بقوله وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس لاقتضائه
وجوب قتل الحر بالعبد والذكر بالانثى ويستدلون عليه بقوله صلى الله عليه وسلم المسلمون تتكافى دماؤهم وبان
التفاضل غير معتبر في الانفس مع زعمهم دلالة الاية السابقة على عدم القتل في الصورتين المذكورتين
بالمفهوم وقولهم هذا مدفوع من وجوه اما اولا فلان اية النفس بالنفس حكاية ما في التورية
على اهلها وليس فيها ما يوجب انه فرض علينا وهذه الاية خوطب بها المسلمون وكتب عليهم ما
فيها فلا وجه لنسخ ما في القران بما في التورية على ذلك الوجه واما ثانيا فلانه لا عموم لها يجب نسخ
به شيء خاص واما ثالثا فلان حكمهم بالنسخ هنا انما هو بالنسبة الى المفهوم فانهم يزعمون دلالة
الاية المذكورة على عدم القتل في الصورتين السابقتين بالمفهوم ولا يخفى ان المفهوم على تقدير
حجيته ضعيف لا ينسخ بالمنطوق بل يضمحل في مقابلته لعدم صلاحيته للمعارضة واما رابعا فلانه
يمكن التخصيص ببعض الصور وهو اولى من النسخ وقد ظهر مما ذكرنا ان المراد من الحنفية
بنسخها نسخ مفهومها بالنسبة الى تلك الصورتين لا منطوقها لظهور بقاء حكمها عندهم ايضا
ومن ثم نقل عنهم الاحتجاج بها على ان مقتضى العمد القود وحده ثم قال وهو ضعيف اذ
الواجب على التخيير يصدق عليه انه وجب وكتب ولذلك قيل التخيير بين الواجب وغيره

ليس نسخا للوجوب ولا يذهب عليك ان احتجاج الحنفية بها اقوى فان الظاهر منها ان موجب القتل عمدا
هو القصاص وحده حيث اقتصر عليه اما الدية فغير ظاهر وجوبها منها بل وجوبها متوقف على الاصل وكون
الواجب على التخيير بعيد في عليه انه وجب لا ينافي ذلك اذ الظاهر المتبادر من الوجوب كونه عينا لا
تخييرا وما ذكره من التخيير بين الواجب وغيره ليس نسخا للوجوب بحق فان النسخ رفع الحكم الشرعي
الثابت قبل التخيير اصالة عدم وجوب غير ذلك الواجب وهو حكم عقلي فارتفاعه بالتخيير لا يكون
نسخا لاصل الوجوب نعم هو نسخ للوجوب العيني وبالجملة فالذي عليه اصحابنا واكثر العامة ان
الواجب في قتل العمد هو القصاص وحده ولهذا لو امتنع القاتل من بذل الدية لم يكن لاولياء
المقتول المطالبة بها ولو بذلها هو من نفسه لم يجب على اولياء المقتول قبولها وكان لهم المطالبة
بالقود ولو كانت واجبة تخييرا لم يكن كذلك واصحابنا يستدلون بهذه الآية على وجوب القود
وحده في قتل العمد وهو ظاهر فيه كما عرفت لا ان الواجب احد الامرين من الدية والقصاص
كما ذهب اليه بعض العامة نعم لو اصطلحا على الدية جاز كما يعلم من خارج وانعقد عليه الاجماع **فمن عفي
له من اخيه شيء** اي شيء من العفو ولذلك صح وقوعه موقع الفاعل فان المفعول المطلق المعرى
عن التخصيص بشيء لا يقام مقام الفاعل اذ هو مفهوم من الفعل فاسقط ولا يصح ان يكون
شيء من معنى المفعول به لان عفي لا يتعدى الى المفعول به الا بواسطة قلت يمكن ان يكون اصله
عن شيء بحذف الجار واوصل الفعل فتامل والمراد بمن في كلامه القاتل قيل وبالاخ المقتول وفي
تسمية القاتل اخ المقتول دلالة على عدم خروجه بالقتل عن اخوة الايمان وذلك يبطل قول من
اعتبر ترك المعاصي فيه وقيل المراد بالاخ العافي الذي هو ولي الدم وذكره بلفظ الاخوة الثابتة
بينهما من الجنسية والاسلام ليرق له ويعطف عليه اما بقوله بقبول الدية او العفو عنه **فاتباع
بالمعروف** اما مبتدأ لحذف خبره او العكس اي فعلى العافي او فالواجب اتباع بالمعروف وا
لجملة خبر الموصول والمراد انه لا يشدد في الطلب وينظره ان كان معسرا ولا يطالبه بالزيادة على حقه
واداء اليه باحسان اي على المعفو عنه الدفع اليه باحسان من غير مطل ولا تأخير وهو المروي
عن ابي عبد الله عم وقيل ان المراد فعلى المعفو عنه الاتباع والاداء فلا يحوج الى الطلب ولا
يؤخر قال الطبرسي في البيان ان قوله شيء دليل على ان بعض الاولياء اذا عفى سقط القود
لان شيئا من الدم قد بطل بالعفو والله تعالى قال فمن عفي له من اخيه شيء والضمير في له وفي اخيه
يرجعان الى من وهو القاتل اي من ترك له القتل ورضي منه بالدية ثم قال وهذا قول اكثر المفسرين

قلت

قلت وهو الظاهر من قوله تعالى حيث قال ان التعبير بشيء للاشعار بان بعض العفو كالعفو التام في
اسقاط القصاص ولا يذهب عليك انه خلاف المشهور فيما بين اصحابنا فانهم يقولون ان عفو
بعض الاولياء عن حقه لا يسقط القود للباقين بل يجب عليهم ان يردوا على المقتول سهم من
عفى عنه من الدية وبذلك روايات عديدة عن اهل البيت عم روى الحسن بن محبوب عن ابي ولاد عن
ابي عبد الله عم في رجل قتل وله اب وام وابن فقال الابن انا اريد ان اقتل قاتل ابي وقال الاب انا اعفو
وقالت الام انا اخذ الدية قال فليعط الابن ام المقتول السدس من الدية ويعطي ورثة القاتل السدس
الاخر حق الاب الذي عفى عنه وليقتله ونحوها الا انها معارضة بروايات اخر دلت على ما ذكره
الطبرسي من ان عفو بعض الاولياء يوجب سقوط القود والانتقال الى الدية كرواية زرارة عن
الباقر عم وحملها على ما اذا لم يؤد من يريد الاقتصاص القود الى اولياء المقاد منه مقدار ما
عفى فلو ادى المقدار المعفو عنه اليهم جاز له القود ولم يذكر الاصحاب في هذا الحكم خلافا بل
ادعى الشهيد الثاني ره عليه الاجماع وفيه نظر اذ الظاهر ان الطبرسي يخالف في ذلك وهو شيخ ثبت
من اصحابنا وتساعده الروايات وفيها ما هو معتبر الاسناد والشهيد في اللمعة اسند الحكم الى المشهور
وبالجملة فالحكم لا يخ من اشكال لظهور كلامه في ذلك وعدم صلاحية الروايات المعارضة اذ هي في نفسها
متعارضة فينبغي طرحها والرجوع الى ظاهر الاية وما يقال ان الاية لا دلالة فيها على ذلك اذ معناها
انه ليس على العافي الا الاتباع وعلى المعفو له الا الاداء باحسان ولا يفهم حكم غير العافي فما كان
له باق غير ساقط مدفوع بان الكلام وارد على الفعل المجهول والمعنى من يثبت في حقه العفو عن شيء
من ذلك فالواجب عليه الاتباع بالمعروف والاداء باحسان وهو ظاهر في ذلك فتامل ثم قال في
واما الذي له العفو عن القصاص فكل من يرث الا الزوج والزوجة عندنا واما عند غير اصحابنا
فلا يستثنى منهما والمراد ان كل من يرث الدية فله العفو عن القود الا الزوجين فانهما يرثان الدية وليس
عفوهما عنه وهذا مما لا اختلاف فيه بين اصحابنا وان خالف فيه غيرهم كما اشار اليه **ذلك** اشارة الى
جميع ما تقدم من الاحكام **تخفيف من ربكم ورحمة** يعني ان جعل القصاص في مقابلة قتل العمد
والعفو عنه تخفيف من الله عليكم ورحمة لكم حيث لم يلزمكم باحدهما فقط كما الزم اليهود القصاص
فقط واهل الانجيل العفو فقط والظاهر انه توسيع لا محض تخفيف **فمن اعتدى بعد ذلك** باذ قتل
بعد العفو او قبول الدية وهو المروي عن الصادقين عم وقيل بان قتل غير قاتله سواء قتله ايضا ام لا
او طلب اكثر مما وجب له من الدية وقيل بان تجاوز الحد بعد ما بين له كيفية القصاص وقيل غير

بحمل على الجميع لعموم اللفظ **فله عذاب اليم** في الاخرة كذا في ق و ن ويحتمل كونه في الدنيا ايضا بالقصاص
والتعزير **الثالثة ولكم في القصاص** اي في شرعه واحكامه فان القصاص ازالة الحيوة وازالة الشي (في البقرة)
لا تكون نفس ذلك الشي **حيوة** وهو كلام في غاية الفصاحة والبلاغة لما فيه من الغرابة حيث جعل الشي محل ضده فان القصاص
قتل وتفويت للحيوة وقد جعل مكانا وظرفا للحيوة ومن اصاب محز البلاغة بتعريف القصاص وتنكير الحيوة
لان المعنى ولكم في هذا الجنس من الحكم الذي هو القصاص حيوة عظيمة وذلك انهم كانوا يقتلون
بالواحد الجماعة وكم قتل مهلهل بن ربيعة باخيه كليب حتى كاد يفني بكر بن وائل وكان يقتل بالمقتول
غير قاتله فتثور الفتنة ويقع بينهم التناحر فلما جاء الاسلام بشرع القصاص كانت فيه حيوة اي (التناحر)
حيوة او نوع من الحيوة وهي الحيوة الحاصلة بالارتداع عن القتل لوقوع العلم بالاقتصاص من
القاتل فاذا هم بالقتل وعلم انه يقتص منه ارتدع عنه وسلم صاحبه من القتل وسلم هو من القود
فكان القصاص سبب حيوة نفسين وهو نظير قول العرب القتل انفى للقتل الا ان ما هنا اكثر فايدة
واوجز عبارة وابعد من الكلفة بتكرير الجملة واحسن تاليفا بالحروف المتلائمة يعلم ذلك باد في التامل
يا اولي الالباب اي العقول خصهم بالخطاب لانهم الذين يعرفون العواقب ويتصورون ذلك
لعلكم تتقون لكي تتقوا او على حال رجائكم وطمعكم في اتقاء القتل خوفا او اتقاء الله تعالى وا
جتناب معاصيه وفي الاية دلالة ظاهرة على الغاية في مشروعية القصاص وحكم القتل اليه
الرابعة ولا تقتلوا النفس التي حرم الله نهي منه تعالى عن قتل النفوس المحرم قتلها من افراد (في سبحان)
الانسان **الا بالحق** استثناء مما تقدم وذلك بان يكون القتل لاسباب الموجبة له كان يرتد او يقتل
مومنا او يزني بعد احصان فان القتل لاحد هذه الاسباب مباح بل واجب **ومن قتل مظلوما** قتل بغير
سبب مبيح له بل ظلما فانه اتى بالتنوين في مظلوما للتنكير ليدل على ان المقتول ما لم يكن كاملا في وصف
المظلومية لم يدخل تحت هذا النص فيعلم منه ان المسلم لا يقتل بالذمي لان الذمي مشرك فانه ذنب غير مغفور
كالمشرك فلا يكون كاملا في المظلومية فلا يندرج في الاية **فقد جعلنا لوليه** الذي يلي امره بعد وفاته
فانه الطالب بدمه فان لم يكن له ولي كان الحاكم الشرع وليه **سلطانا** اي تسلطا بالمواخذة
بمقتضى القتل على من عليه سواء كان القتل خطاء او شبه عمد ويحتمل ان يكون المراد تسلطا بالقصاص
على القاتل لدلالة قوله مظلوما على ان القتل عمد عدوانا اذ الخطا لا يسمى ظلما فلا يكون مستفادا من الاية
وفي الاية دلالة واضحة على ان استيفاء الحق من القصاص والدية لا يتوقف على اذن الحاكم لاطلاقها في تسليط
الولي واصالة عدم التوقف على الاستيذان وذهب جماعة الى وجوب استيذانه سواء كان قصاص نفس

اوطرف

اوطرف نعم يعزر لو استقل به ويظهر ذلك من الطبرسي في ق و ن وصرح في الاية السابقة بان من يتولى القصاص
امام المسلمين ومن ينصبه **فلا يسرف** اي الولي **في القتل** بان يقتل من لا يستحق قتله او يتجاوز
حد ما سوغ له من القتل على وجه القصاص بان لا يقتل اثنين بواحد ولا يمثل بالقاتل حال قتله
انه كان منصورا علة للنهي على طريق الاستيناف والضمير اما للمقتول المظلوم فانه منصور في
الدنيا حيث اوجب القصاص بقتله وفي الاخرة بالثواب العايد اليه واما للولي فان الله تعالى نصره
حيث اوجب القصاص له وامر الولاة والمومنين بمعونته واما للذي يقتله الولي اسرافا فانه
حيث تعدي عليه كان منصورا بشرع التعويض له حتى لو فرض ان الولي قتل بقاتل ابيه ثم اراد
قتله فشرع القصاص يقتضي استيفاء المثل من الولي ثم القصاص وكذا لو قتل بواحد اثنين
فانه يقتل بذلك الاخر وبالجملة لا يتجاوز في طريق القتل ما حد له في الشرع **الخامسة ومن** (في النساء)
يقتل مومنا متعمدا اي قاصدا الى قتله عالما بايمانه وحرمة قتله وعصمة دمه **فجزاؤه جهنم**
خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه واعد له جهنم وساءت مصيرا في الاية وعيد شديد
وتهديد بالغ في الغاية لمن قتل مومنا على العمد ومن ثم قال ابن عباس لا تقبل توبة قاتل المومن
عمدا والظاهر انه اراد به التشديد فانه قد روي عنه خلافه والحكم بالخلود اما لانه قتله لايمانه ودينه
فيكون مستحلا له وهو يوجب ارتداده وكفره ويويده ما روى الكليني عن سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام
قال سالته عن قول الله عز وجل ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها قال من قتل
مومنا على دينه فذلك المتعمد الذي قال الله عز وجل الحديث وما قيل انها نزلت في مقيس بن
صبابة وجد اخاه هشاما قتيلا في بني النجار ولم يظهر قاتله فامرهم رسول الله ص ان يدفعوا اليه
ديته فدفعوها اليه ثم حمل على مسلم فقتله ورجع الى مكة مرتدا واما لان الخلود فيه بمعنى المكث
الطويل لاطلاقه عليه في الكلام كثيرا وقد تعلق بظاهرها اهل الوعيد وحكموا بان مرتكب الكبيرة
مخلد في النار اذا لم يتب وفي الدلالة بعد الاحتمال الاول فلا يكون نصا في المقصود سلمنا ان المراد
لكن نقول قد وافقتمونا على ان الاية مخصوصة بمن لا يتوب وان التايب خارج عن عمومها
وما روي عن ابن عباس من عدم قبول توبته محمول على سلوك سبيل التغليظ والتشديد في القتل
كيف وقد روي عنه خلافه الواحدي باسناده عن عطا عن ابن عباس ان رجلا ساله القاتل المومن
توبة قال لا وساله اخر القاتل المومن توبة قال نعم فقيل له في ذلك فقال جاء ذلك ولم يكن قتل
فقلت لا توبة لك لكي لا يقتل وجاء هذا وقد قتل فقلت لك توبة لكيلا يلقي نفسه الى التهلكة

ومن قال من اصحابنا ان قاتل المؤمن لا يوفق للتوبة فلا ينافي ما قلناه لانه ان صح فانما يدل على انه لا يختار
التوبة وانها تستحب لو حصلت لازالت العقاب واذا كان لابد من التخصيص في عمومه بالتوبة
جاز ان يخص ايضا بمن تفضل الله عليه بالعفو كما دل عليه قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء ولان الوعيد حقه والاتيان فيه بتركه كرما وفضلا لا تزال العرب تمدح فاعله
ولا يعدون مثله خلفا انما الخلف ان يعد بالخير ثم لا يفعل وقد ورد في الرواية عن الصادق في ذمهم
فادعيتم بانى اذا اوعدته وفى واذا توعد عفى ولقد احسن يحيى بن معاذ في هذا المعنى حيث قال
الوعد حق والوعيد حق فالوعد حق العباد على الله تعالى ضمن لهم اذا فعلوا كذا ان يعطيهم كذا ومن
اولى بالوفاء من الله والوعيد حقه على العباد قال لا تفعلوا كذا فاعذبكم ففعلوا فان شاء
عفى وان شاء اخذ لانه حقه واولاهما بربنا العفو والكرم انه غفور رحيم ولا يلزم الكذب في
اخباره بالخلود على تقدير العفو لانها مقيدة بمشية الخلود او بعدم مشية العفو وهو ظاهر هذا
والاية وان خلت عن ذكر القصاص في قتل المؤمن عمدا الا انه مراد قطعا كما دل عليه غيرها ولعل
الاكتفاء لكونه معلوما منه السادسة وما كان وما صح وما جاز لمؤمن ان يقتل مؤمنا بغير حق
الا خطاء قال في الكشاف ان ينتصب خطاء على انه مفعول له اى ما ينبغي له ان يقتله لعلة من العلل الا
للخطاء وحده ويجوز ان يكون حالا بمعنى لا يقتله في حال من الاحوال الا في حال الخطاء او ان يكون صفة للمصدر
اى الا قتلا خطاء والمعنى ان من شان المؤمن ان ينتفى عنه وجود قتل المؤمن ابتداء البتة الا اذا وجد
منه خطاء من غير قصد بان يرمى كافرا فيصيب مسلما او يرى شخصا على انه كافر فاذا هو مسلم وظاهر هذا
الكلام ان الاستثناء متصل ولا يرد عليه ما قيل ان اتصال الاستثناء هنا يؤدى الى الاذن بقتله خطاء
وكيف ياذن الشارع فيه لان المعنى على ما ذكره في الكشاف وهو انه لا يثبت ولا يوجد ولا يتحقق من المؤمن قتل
المؤمن الا في حال الخطاء من غير قصد كان يرى كافرا فاذا هو مسلم فان ذلك يتحقق منه ويوجد وهذا لا يستلزم
ما ذكره وذهب الطبرسي في تفسيره الى ان الاستثناء منقطع والكلام تم عند قوله ان يقتل مؤمنا ثم قال
لكن ان كان القتل خطاء فحكمه كذا قال وانما لم يحمل قوله الا خطاء على حقيقة الاستثناء لان ذلك
يؤدى الى الامر بقتل الخطاء او اباحته ولا يجوز واحد منهما وفيه نظر يعلم مما قلناه ويمكن توجيه اتصال
الاستثناء بوجه اخر وهو انه يحرم على المؤمن قتل المؤمن في حال من الاحوال الا في حال الخطاء بان يظن
عدم كونه مؤمنا بسبب اختلاطه بالكفار فيظنه منهم او برؤيته من بعيد فيظنه صيدا اذ مباح الرمى في
هاتين الصورتين واذا اتفق القتل ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة فعليه او فالواجب تحرير

رقبة

رقبة مؤمنة والتحرير الاعتاق والمراد بالرقبة هنا الرق المملوك مطلقا وبالمؤمنة المسلم اى المقر بالشهادتين
مطلقا ولا يشترط الايمان الخاص عند اكثر الاصحاب للاصالة وعدم اشتراطه والاكثر على اجزاء الطفل
المتولد من المسلم لانه بحكمه ولخبر بعضهم نظرا الى ان المعتبر اقرارها بالايمان تحقيقا واليه ذهب ابن الجنيد
من اصحابنا وهو الظاهر من حسنة معمر بن يحيى عن الصادق عليه السلم قال لا يجوز في المولود الا في كفارة
القتل فان الله يقول فتحرير رقبة مؤمنة يعنى بذلك مقرة قد بلغت الحنث ونحوها رواية الحسين
بن سعيد عن رجاله عن الصادق عليه السلم قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله كل العتق يجوز فيه المولود الا في كفارة القتل
فان الله تعالى يقول فتحرير رقبة مؤمنة يعنى بذلك مقرة قد بلغت الحنث اما اعتبار الصلوة
والصوم فيها كما اعتبره الطبرسي في تفسيره معلوم كونه قولا لاحد من اصحابنا ونسبه في البيان الى
الحسن على ان ظاهر كلامه يعطى اعتبار العمل في الايمان وهو قول لم نعرفه فيما بيننا وما اختاره
الاكثر من اجزاء الصغير المتولد من المسلم غير بعيد لانه بحكمه في جريان احكام الاسلام عليه من وجوب
تغسيله وتكفينه لو مات وطهارته ونحو ذلك وصدق الاسم عليه في العرف فهو مسلم شرعا وعرفا
فيدخل في الاية والاصل عدم اشتراط البلوغ فتامل ثم تقييد الرقبة بالسلامة من العمى والاقعاد
ونحوه الجائى ودية عطف على تحرير والمراد انه يجب هنا حق اخر غير التحرير وهو دية مسلمة الى
اهله مؤداة الى ورثته يقتسمونها كما يقتسمون الميراث لا فرق بينها وبين سائر التركة وكل شىء
يقضى منها الدين وتنفذ الوصية وغير ذلك ولا يرد ان عطف هذا على سابقه يقتضى كون الوجوب على
القاتل كما في الكفارة والوجوب هنا انما هو على العاقلة لا على القاتل بخلاف الكفارة لانا نقول على ما قلناه
كونها عليه ايضا لظاهر الاية يقتضى كونها عليه الا ان النص والاجماع فرقا بينهما واوجبها على العاقلة
فهو معلوم من خارج وبيان احكام الدية وتفصيل مقاديرها وكيفيتها في كل عام ومن يؤديها يعلم من خارج
الا ان يصدقوا الا ان يتصدق اهل المقتول بالدية على من يجب عليه من العاقلة ويتركوها لهم وهو
استثناء من التسليم الواجب عليهم اى حال التصدق عليه بالدية او من عليه بعفوها كما اقتضاه العطف
فهو منصوب المحل على الحال والتعبير عن الابراء بالتصدق للحث عليه والتنبيه على فضله ونحوه قوله
وان تصدقوا خير لكم وعنه صلى الله عليه وآله كل معروف صدقة وفي ذلك دلالة واضحة على صحة ابراء ما في الذمة بلفظ
التصدق وعلى ان التصدق لا يختص بالعين بل يتحقق في الدين ايضا واعلم ان الظاهر من قتل الخطاء
انه لا يتحقق في شىء دون شىء بل جميع ما يتحقق به القتل قد يقصد به القتل فيكون عمدا او لا يقصد
فيكون خطاء وعلى هذا فلو قتله بالمثقل عن قصد تثبت فيه احكام العمد والا عن قصد تثبت فيه احكام الخطاء

وقال ابو حنيفة القتل بالمثقل ليس بعمد محض بل هو خطأ او شبه عمد فيكون داخلا تحت الآية فيجب فيه
الدية والكفارة محتجا عليه بقوله (ص) الا ان قتيل الخطأ قتيل السوط والعصا فيه مائة من الابل دية مغلظة
سواء كان السوط او العصا صغيرا او كبيرا وفيه نظر فان الظاهر ان العصا والسوط عموما انه على الخفيف
لظهور ان من ضرب راس انسان بقطعة جبل فقال لم اقصد قتله لا يعبأ بقوله وهو ظاهر واحتج ابو
حنيفة ايضا بظاهر الآية على ان القتل العمد لا يوجب الكفارة لانه شرط في الآية ان يكون القتل خطأ
وعند انتفاء الشرط لا يحصل المشروط ورد بان وجوبها في العمد بطريق اولى وفي الاخبار دلالة عليه
ايضا وبالجملة لم يخالف في هذا الحكم سوى ابي حنيفة فانه لم يوجب الكفارة في قتل العمد وهو ضعيف جدا
فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فان كان المقتول من جملة قوم هم عدو لكم اي كفار مشركون
يناصبونكم الحرب وظاهر الشيخ ان من بمعنى في اي في عداد قوم قال لانه حروف الصفات يقوم بعضها
مقام بعض فتحرير رقبة مؤمنة اوجب تعالى في هذا القسم الكفارة ولم يتعرض للدية فلا تكون واجبة ويؤيده
انه سكت عن الدية هنا مع ذكرها فيما قبلها وفيما بعدها وهو ظاهر في عدم وجوبها هنا ونقل في
ت عدم وجوبها عن ابن عباس وهو المشهور بين علمائنا واحتج عليه الشيخ في الخلاف باجماع الفرقة لان
من الدية وليس بحديث حفص بن غياث عن ابي عبد الله (ع) وقد يوجه عدم الدية في قتل هذا المسلم الساكن
في دار الحرب بانه لما باشر الدية فيه يحوج الى تجشم الغازي عن كل شخص من الاشخاص في دار الحرب
هل هو من المسلمين ام لا وذلك يوجب المشقة والنفرة من الجهاد على انه هو الذي اهدر دمه بسبب
اختياره السكنى فيهم ونقل الطبرسي في ت وجها لعدم الدية بان المقتول اذا كان في عداد قوم اعداء
وهو مؤمن بين اظهرهم ولم يهاجر فمن قتله فلا دية له وعليه الكفارة لان الدية ميراث واهله كفار
لا يرثونه ومن قريبه قال صاحب ف وى وظاهره ان علة عدم الدية هنا كون الورثة كفارا محاربين
ولا وراثة بين المقتول وبين اهله بسبب الكفر لكن هذا يقتضي وجوب الدية لو كان بعض الورثة
مسلمين والظاهر من كلامه خلافه كما يعطيه المقابلة وظاهر ابن ادريس وجوب الدية في قتل هذا المؤمن وهو
القول الآخر للشافعي وقد يحتج له بعموم قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة
الى اهله وعموم قوله (ص) لا يطل دم امرئ مسلم وقوله (ص) في النفس مائة من الابل وهذا نقل ابن ادريس
والدية وان لم تذكر في الآية فقد علمناها بدليل آخر وهو الحديث المذكور والاصل الذي تمسك به الشيخ
قد انتقلنا عنه بدليل الشرع ثم قال وايضا فاجماع اصحابنا منعقد على ذلك لم يخالف فيه احد
منهم ولا اودعه كتابا له ما خلا شيخنا ابا جعفر واذا تعين المخالف في المسألة لا يعتد بخلافه فلا كلام

وفيه نظر

وفيه نظر فان الادلة المذكورة عامة والآية التي تلوناها خاصة فتكون مقدمة عليها والاجماع غير
مسلم بل دعوى على خلافه غير مقبولة اذ لم يعهد من اصحابنا القول بوجوب الدية من غير ابن ادريس
واذا تعين المخالف في المسألة لم يعتد بخلافه وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق وان كان
المقتول من جملة قوم او في عداد قوم بانه تكون من بمعنى في كفرة اهل ذمة او معاهدين للحرب
بينكم وبينهم فدية مسلمة الى اهله يلزم عاقلة القاتل كما سلف وتحرير رقبة مؤمنة
كفارة عنه فظاهر كلامه ان ضميره كان راجع الى المؤمن وحاصله ان المؤمن اذا كان في عداد اهل الذمة
او المعاهدين فقتل خطأ وجب على قاتله الدية والكفارة كما لو قتل في دار الاسلام وعلى
هذا اصحابنا وجماعة من العامة فقال اصحابنا تعطى ديته ورثته المسلمين دون الكفار وبعضهم
ان دفع الدية الى اهله مقيد بما كما اشعرت به رواياتهم ولو عدم اهله المسلمون فالظاهر ان ديته
للامام لانه وارث المسلم كما بين في محله وذهب اكثر العامة الى ان ضميره كان يعود الى الذمي والمعاهد
ولزوم الدية على قاتله بسبب العهد وهو بعيد عن السياق لان الضمائر في كان كلها راجعة الى
المؤمن فلا ينبغي ان تصرف هنا الى غيره الا بدليل والاصل عدمه ثم ان ابا حنيفة لما زعم ان ضميره
كان راجعا الى الذمي او المعاهد قال ان دية الذمي مثل دية المسلم لظاهر الآية واكثر الشافعية
قالوا ان دية الذمي ثلث دية المسلم ودية المجوسي ثلث خمسها هكذا روي من قضايا الصحابة
ولا يخفى عليك ضعف قول ابي حنيفة اما علينا فلما قلناه من رجوع كان الى المسلم فظاهر واما
على زعمه من رجوع الضمير الى الذمي والمعاهد فلم لا يجوز ان يكون المراد من الدية الثانية
مقدارا مغايرا للاول فمن لم يجد رقبة مؤمنة يحررها اما بان لا يجد الرقبة والثمن معا
او لم يجد احدهما فصيام شهرين متتابعين الشهر اعم من الهلالي والعددي وان كان
الاول اقرب من الثاني تبادرا الى الفهم فلو نقصا لم يجب الاكمال على تقدير كونه كذلك ابتداء من
الاول بخلاف الثاني لوجوب اكمال الثلاثين وظاهر الآية عدم الاكتفاء الا بتتابع الجميع ومن
ثم ذهب اكثر العامة الى انه لو اخل بالتتابع ولو يوما واحدا ولو كان بالمرض وجب عليه الاستيناف
لعدم التتابع الا ان يكون الفطر بالحيض وفيما سوى ذلك اصحابنا قالوا انه يحصل بشهر ويوم
من الثاني الحجر ويجوز التفريق من غير اثم بعد ذلك من دون عذر فيما بينهم خلاف في انه
على الحر او العبد على النصف من ذلك فيجب عليه صيام شهر متتابع ويحصل التتابع بخمسة
عشر يوما على طريقة ما تقدم توبة من الله فنصب اما على المصدرية او على انه مفعول له اي تاب

وصيام

الله عليكم توبة بالكفارة اي قبلها منكم او شرع ذلك للتوبة اي لقبولها من تاب اذا قبل التوبة ومن
صفته توابة واعترض بانه لا ذنب في القتل خطأ فلا يحتاج الى التوبة ويمكن ان يقال الكلام جار على
ما ذكر في خواطرهم من ان قتل المؤمن يوجب الاثم اي ان تعلم ان ذلك اثم فانه قد تاب عليكم
ويحتمل ان يكون المراد بالتوبة انه لا يخلو من ترك احتياط وعن شيء واسف على ما فرط منه ويحتمل
في ذلك ان يراد بالتوبة هنا التخفيف من الله في النقل من الرقبة الى الصوم لانه تعالى انما نقل القاتل
العدول الى الصيام تخفيفا او يكون كقوله علم ان لن تحصوه فتاب عليكم وكان الله عليما بكل شيء
من الاشياء حكيما فيما يأمر به وينهى عنه من خطأ وخفاء الحكمة في بعض الاوقات علينا مثل التوبة
في هذا المقام وايجاب الكفارة والتصريح بعدم التكليف وكذا ايجابها على العاقلة من غير مخالفتها
لا يستلزم نفي الحكمة لقصور افهامنا عن التفكر لها والوصول الى العلم بها السابعة وكتبنا
عليهم فيها اي فرضنا واوجبنا على اليهود لتقدم ذكرهم في التوراة ان النفس بالنفس اي تقتل
بها اذا قتلها بغير حق والعين بالعين تفقأ بها والانف بالانف اي يجدع والاذن بالاذن
اي تقطع بها والسن بالسن اي تقلع به والجروح قصاص اي كل جرح يمكن القصاص
فيه غير المذكورات كالشفتين والذكر والانثيين واليدين والرجلين ونحوها فانه يثبت لصاحبه
القصاص فيه وكذا في الجراحات فانها يقتص بمثلها الواضحة بالواضحة والهاشمة بالهاشمة ولا
المنقلة بالمنقلة الا المأمومة والجائفة لعدم امكان القصاص فيهما لبلوغ الاولى الى الرأس والثانية
الجوف واستلزام القصاص فيهما التغرير في النفس كما قالوه فيجب فيهما الدية المقررة لهما وكذا
ما لا يمكن القصاص فيه من رض لحم وفك عظم وجراحة يخاف فيها التلف وفيها اروش
مقدرة معلومة في محلها وليس في الحكم اجمال الجهد بتفصيل بل عموم بعد خصوص ويخص من العموم
بعض افراده لادلة اقتضته والقصاص مصدر يراد به المفعول اي الجروح مقاص بعضها
ببعض فمن تصدق به اي بالقصاص الذي هو المجروح او ولي الدم يكفر الله ذنوبه به ويقع حث
على العفو وعن ابي بصير قال سألت اباعبدالله عن قول الله عز وجل فمن تصدق به فهو كفارة
له قال يكفر عنه ذنوبه على ما عفى من جراح وغيره ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون
حيث ظلموا انفسهم بارتكاب المعاصي الموجبة للعقاب واختلف في المراد بمن فقيل هم اليهود
الذين لم يحكموا بما انزل الله وقيل هو عام في كل احد وهذا هو الظاهر لعموم اللفظ وهو يوجب ان
يكون هذا الحكم ثابتا في شرعنا اذا كان مكتوبا في التوراة ولا اخفاء في ذلك لتظافر الاخبار

وانعقاد

وانعقاد الاجماع عليه الثامنة وجزاء سيئة سيئة مثلها سمى الفعلة الثانية سيئة مع انها حسنة
كذلك للازدواج ولانها تسوء من تنزل به والمعنى انه يجب اذا قوبلت الاساءة ان تقابل بمثلها
من غير زيادة وتجاوز عما فعل به ونحوها في الدلالة على اعتبار المجازاة والمكافاة من غير تجاوز
عن الحدود قوله تعالى وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به الاية فمن عفى عما له من المواخذة وا
صلح بينه وبين خصمه بالتجاوز والاغضاء ويمكن ان يراد بالاصلاح العفو الحسن القول المشتمل
على ترك الاذى والمنة فاجره على الله عدة مبهمة تدل على عظم الموعود به انه لا يحب الظالمين
قال الشيخ في التبيان قيل في معناه وجهان احدهما اني لم ارغبكم في العفو عن الظالم لاني
احبه بل لاني احب الاحسان والعفو والثاني اني لا احب الظالم بتعديه ما هو له اي بالاسراف في
القصاص وما اعتدى قلت وعلى الثاني فيه تنبيه على ان الانتصار لا يكاد يؤمن فيه من تجاوز السوء
والاعتداء وخصوصا في حال التهاب الحمية فربما كان المجازي من الظالمين وهو لا يشعر وفي هذا دلالة
واضحة على حسن العفو وعدم الانتقام وانه موجب للاجر العظيم كما اشعر به قوله على الله فان الذي
يكون عليه تعالى شيء عظيم لا يقدر عليه غيره ودل على ذلك غيرها من الايات كقوله تعالى ادفع
بالتي هي احسن السيئة وقوله ولمن صبر وغفر فان ذلك من عزم الامور وقوله ولئن صبرتم
لهو خير للصابرين ونحوها وفي الحديث عنه ص اذا كان يوم القيمة نادى مناد من كان له
على الله اجر فليقم قال فيقوم خلق فيقال لهم ما اجركم على الله فيقولون نحن الذين عفونا عمن
ظلمنا فيقال لهم ادخلوا الجنة باذن الله التاسعة ولمن انتصر بعد ظلمه من اضافة المصدر
الى المفعول ويعضده قراءة من قرأ بعد ما ظلم والمراد انه اخذ حقه بعد ما ظلم وتعدى عليه فاولئك
ما عليهم من سبيل من اثم ولا اعتراض فانه اخذ ما كان له وفي هذا دلالة على جواز القصاص
في النفس والطرف والجروح من غير توقف على حاكم الشرع وقيل معناه انه لم ينتصر على يد سلطان
عادل بان يحمله اليه ويطالبه ويأخذ حقه لان السلطان هو الذي يقيم الحدود ويأخذ للمظلوم
من الظالم قال الشيخ في التبيان ويمكن الاستدلال به على ان من ظلمه غيره يأخذ ما كان له
اذا قدر ان يأخذ من ماله بقدره ولا اثم عليه وظاهره ان الكلام محمول على العموم من الجنايات
والمال ويؤيد العموم قوله انما السبيل على الذين يظلمون الناس يبتدؤونهم بالظلم والاضرار
ويأخذون ما ليس لهم ويعتدون عليهم تجبرا وظلما ويبغون في الارض بغير الحق اولئك
لهم عذاب اليم على ما صدر منهم من الظلم والبغي بغير الحق العاشرة ام لم ينبأ بما في صحف

موسى وابرهيم الذي وفى اي تمم وكمل ما امر به الا تزر وازرة وزر اخرى اذ هي المخففة من الثقيلة وهي مع ما بعدها في محل الجر بيان لما في صحف موسى الى اخره او في محل الرفع على انه خبر مبتدا محذوف اي هما الا تزر وازرة الخ او الجملة استينافية كانه قيل ما في صحف موسى وابرهيم فاجاب به وفيها دلالة على عدم جواز مواخذة غير الجاني بجنايته ولا اخذ شيء من شخص بسبب فعل شخص اخر الا ما استثنى من ذلك بالنص فكاجماع اخذ الدية من العاقلة مع كون الجاني غيرها والا ينافي ظاهر ما به قوله من سن سنة فعليه وزر من عمل بها الى يوم القيمة لان ذلك من وزره والا قوله وليحملن اثقالهم واثقالا مع اثقالهم لان ذلك لسنته سنها كتاب القضاء والشهادات وفيه ايات الاولى وان احكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع اهواءهم امر له صلى الله عليه وسلم بان يحكم بين احبار اليهود بما انزل الله عليه وعدم جواز متابعة اهواءهم فيجب علينا ذلك ايضا والامر فيه للوجوب الثانية فلا وربك معناه فوربك لا لتاكيد النهم ولا مزيدة لتاكيد معنى القسم كما زيدت في لئلا يعلم لتاكيد وجوب العلم لا يؤمنون جواب القسم حتى يحكموك فيما شجر بينهم اختلف واختلط ومنه الشجر لتداخل اغصانه والمعنى انهم لا يعرفون ان لا يمان يحصل لهم بمجرد اللسان مع المخالفة بالقلب وعدم الرضا بالحكم اذا لم يوافق طباعهم وانما يحصل لهم حقيقة الايمان اذا جعلوك حاكما عليهم فيما وجد بينهم من الخلاف في امورهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت اي مما حكمت اي لا يضيق صدورهم من حكمك او لا شك فيه ويسلموا تسليما اي ينقادوا ويذعنوا لما تاتي به من قضائك لا يعارضونه بشيء وتسليما تاكيد للفعل بمنزلة تكريره كانه قيل وينقادوا لحكمك انقيادا لا شبهة فيه بظاهرهم وباطنهم فاذا حصل منهم ذلك حصل منهم الايمان وفي الاية دلالة تامة على الرضا بالحق وعدم انكاره وعدم التضجر به بل هو مناف للايمان وليس ذلك مخصوصا به اذ ظاهر ان ذلك لعدم متابعته صلى الله عليه وآله في احكامه وهي التي نزل بها القران وورد به السنة المطهرة فيجب ما يجب انكار الحق عنه عالما بما ترتب عليه كالامر المذكور اذ هو نفس انكاره حكمه صلى الله عليه وسلم الثالثة ومن لم يحكم بما انزل الله اي من لم يحكم بما انزل الله في كتابه سواء حكم بغيره او لم يحكم لكنه اخفى حكم الله مستهينا به مستحلا له معتقدا ان ذلك الكتمان هو الحق فاولئك هم الظالمون لاستخفافهم بالشرع والكلام المذكور من الدين ويدون التقييد بهم الظالمون لحكمهم بخلاف الحق والفاسقون لخروجهم عن الشرع واعاعمنا الحكم لما في الاخبار من الاية للاطلاق الوارده بان الحكم بغير ما انزل الله كفر وروى ابو بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول من حكم في درهمين بغير ما انزل الله عز وجل فهو كافر بالله العظيم وروى عبد الله بن سنان

كتاب القضاء والشهادات

في السائل

اي ولو كان الاخوة

الصاحبتي

المائدة

مرفوعا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من حكم في درهمين بحكم جور ثم جبر عليه كان من اهل هذه الاية ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون فقلت فكيف يجبر عليه فقال يكون له سوط فيجبره فان رضي والا ضربه بسوط وحبسه ووجه الكفر عدم الانقياد لاوامره وعدم الاعتراف بها كما اشرنا اليه وروى البراء بن عازب عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الايات الثلث في الكفار خاصة او بعده مسلم في الجميع الرابعة واذا حكمتم بين الناس الخطاب للولاة والحكام والكلام معطوف على ما قبله اي يامركم حال الحكم بين الناس ان تحكموا بالعدل اي بالانصاف والسوية من غير ميل الى احد الخصمين فقد روي عن النبي انه قال لعلي عليه السلام سو بين الخصمين في لحظك ولفظك قال في الكشاف وورد في الاثار ان صبيين ارتفعا الى الحسن بن علي عليهما السلام في خط كتباه وحكماه في ذلك ليحكم اي الخطين اجود فبصر به علي فقال يا بني انظر كيف تحكم فان هذا حكم والله سائلك عنه يوم القيمة ولا يخفى ما فيه من المبالغة في العدل حال الحكم والاية ظاهرة في وجوبه فلا يكون للحاكم على جور مخالفة ذلك الخامسة انا انزلنا اليك الكتاب اي القران بالحق حال منه لتحكم بين الناس بما اريك الله اي بما علمك الله من الاحكام المنزلة بالوحي فالاراءة هنا بمعنى الرؤية من الرؤيا بمعنى العلم لا بمعنى الاعتقاد والراي الذي يحصل بالاجتهاد كما زعم من جوز الاجتهاد على النبي صلى الله عليه وسلم وما يقال انها لو كانت بمعنى العلم لاستدعت ثلثة مفاعيل فضعيف اما اولا فلجواز كون ما مصدرية واما ثانيا فلان الجملة المتعلقة بها العلم تقوم مقام المفعولين ومتعلق الاعلام هنا الاحكام المنزلة وهي بمعنى الجمل فلا اشكال وما ذكره في وجه النزول انه اراد به الهوى لا يستلزم انه صلى الله عليه وسلم هم ان يعين الخائنين ومن يعيد عنه صلى الله عليه وسلم
٦٠ والذي اورده في ان ابا طعمة بن ابيرق نقب على رفاعة بن زيد واخذ طعاما وسيفا ودرعا فشكا رفاعة الى ابن اخيه قتادة بن النعمان وكان قتادة بدريا فتجسسا في الدار وسالا اهلها فقال بنو ابيرق ما صاحبكم الا لبيد بن سهل رجل ذو حسب ونسب فاصلت لبيد سيفه وخرج اليهم وقال يا بني ابيرق اترمونني بالسرقة وانتم اولى بها مني فانصرفوا عنه واتى قتادة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ان اهل بيت منا اهل سوء عدوا على عمي فخرقوا علية له من ظهرها وسرقوا له طعاما وسلاحا فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم انظر في شانكم فلما سمع بذلك رجل من بطنهم الذي هم منه جمع رجالا من اهل الدار ثم انطلق الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان قتادة وعمه عمدا الى اهل بيت منا اهل حسب ونسب ورموهم بالقبيح فلما اتى قتادة رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ذلك ليكلمه جبهه رسول الله صلى الله عليه وسلم جبها شديدا وقال عمدت الى اهل بيت حسب ونسب تاتيهم بالقبيح فقام

في النساء

في النساء

والثانية بالرابعة بعضهن
وبعدها ويقول فاولئك هم الظالمون
والثالثة ويقول فاولئك هم الفاسقون
ويبعد الثانية بقربها ايضا فلا تغفل

٢٧

قتاده من عند رسول الله ورجع الى عمر فقال المنافق ولم اكن كذلك محمدا ثم نزلت وبلغ ابا الخطاب
ما نزل فهرب الى مكة وارتد كافرا وليس في ذلك شي سوى انه خاصم عن رايه على ظاهر الايمان وكان
في الباطن بخلافه **ولا تكن للخائنين** اي لاجلهم والذب عنهم **خصيما** للبرآء والمراد به غيره امته
كما قلناه في ن او المراد لا تبادر بالخصام والدفاع عن احد الخصمين الا بعد ان يتبين وجه الحق فيه
السادسة فان جاءوك فاحكم بينهم او اعرض عنهم الظاهر من اكثر التفاسير انها نزلت
في اليهود الذين تحاكموا الى النبي ص وقيل انها في بني قريظة وبني النضير لما تحاكموا اليه ومقتضى
الاية تخيير النبي ص ومن يقوم مقامه من الائمة حتى العلماء اذا تحاكم اليهم اهل الكتاب بين ان يحكموا
بينهم بالعدل الذي هو مقتضى شرع الاسلام وبين ان يعرضوا عنهم ويحيلوهم على شرعهم ان كان
في شرعهم حكم وعلى هذا اصحابنا الامامية ووافقهم الشافعية واوجب الحنفية انهم اذا احتكموا
الينا حملوا على حكم الاسلام واختاره ي في تفسيره قال لانا التزمنا الذب عنهم ودفع الظلم
عنهم ثم قال والاية ليست في اهل الذمة ولا يخفى ما فيه من المخالفة للتصريح في ذلك الحكم بانها
في اهل الذمة ويوهن السابق عليها واللاحق لها فانهما بيان لاحوالهم ودفع الظلم عنهم
لا يعين الحكم عليهم فان دفع الظلم واجب سواء التزمنا الذب او لا عن المسلم والكافر اذ الظلم
قبيح ودفعه مهما امكن واجب وحيث بينا ان اصحابنا على التخيير بين الامرين ورووا انه عن
ائمتهم ع متضافرة بذلك اندفع ما ذهب اليه بعضهم من انها منسوخة بقوله وان احكم بينهم بما
انزل الله لان ذلك لا ينافي التخيير اذ على تقدير اختيار الحكم بينهم يحكم بمقتضى شرعنا حينئذ تحقيقا
كما دل عليه قوله **وان حكمت فاحكم بينهم بالقسط** اي العدل الذي امر الله به على ان قول
التخيير بين الحكم والاعراض مما انزل الله فالحاكم بكل من الامرين حاكم بما انزل الله فتامل **السابعة**
ولا تشتروا باياتي ولا تستبدلوا بها **ثمنا قليلا** تقييد بالقلة لا يدل على انه اذا كان كثيرا يجوز
شراؤه لان المقصود منها اي شي تعوضوا به ايات الله كان قليلا فانه لا يجوز ان يساويه فان كل
ما في الدنيا قليل بالنسبة الى الاخرة قال في الكشاف في هذه الاية دلالة على تحريم اخذ الرشى في الدين
لانه لا يخلو اما ان يكون امر يجب اظهاره او يحرم اظهاره فالاخذ على كلا الوجهين حرام
ثم قال وهذا الخطاب متوجه ايضا الى علماء السوء من هذه الامة اذا اختاروا الدنيا على الدين
فتدخل فيه الشهادات والقضايا والفتاوى وغير ذلك **الثامنة يا ايها الذين امنوا اطيعوا**
الله اي الزموا طاعته فيما امركم به ونهاكم عنه **واطيعوا الرسول** في ذلك ايضا لان طاعته طاعة

في المائدة

دفع الظلم واجب

في المائدة

في النساء

ومن

ومن يطع الرسول فقد اطاع الله وافراده بالاطاعة تفخيما لشانه **واولي الامر منكم** قيل هم العلماء والمجتهدون
وقيل امراء المسلمين الحكام عليهم وان كانوا جائرين وهذا هو المشهور بين العامة فانهم يوجبون طاعة
حكام الجور وان كانوا فساقا وهذا القول واضح الفساد وكيف يامر الله بطاعة الظالم ويقرنه
مع نفسه ورسوله في الطاعة مع انه نهى على الاطلاق عن ادنى ميل اليه بقوله ولا تركنوا الى الذين ظلموا
فتمسكم النار قال في الكشاف المراد باولي الامر منكم امراء الحق لان امراء الجور الله ورسوله منهم
بريئان فلا يعطفون على الله ورسوله في وجوب الطاعة لهم وانما يجمع بين الله ورسوله والامراء
الموافقين لهما في ايثار العدل واختيار الحق والامر بهما والنهي عن اضدادهما وقال عند قوله لا
ينال عهدي الظالمين ما يدل على منع ابي حنيفة من قبول الدعوة من حكام الجور ولو على الشروع
ومما ينبه على فساد ذلك ان حكام الجور كثيرون ثم قد يختلفون فلا يعلم متابعة ايهم تجب والله
يجب على الرعية منعهم اذا ارتكبوا منكرا وتركوا معروفا من باب الحسبة فكيف يجب طاعتهم ولو قيل انما تجب
طاعتهم لو امروا بالعدل لكان ذلك حملا مطلقا للفظ على خلاف الظاهر فانه تعالى امر بالطاعة من يكون جائرا
على غير الحق وان كان ما امر به في مادة خاصة موافقا للحق والعدل لعدم وقوع من هذا حاله في الشرع
حتى ينقاد للحكم وهو مما ينافي الحكمة من الامر بالاتباع ولانه اذا كان المامور به حقا فالخصوص
لهم بل هو واجب في نفسه والذي رواه اصحابنا عن الباقر والصادق ع ان المراد باولي الامر هم الائمة عليهم ع
من آل محمد اوجب الله طاعتهم على الاطلاق كما اوجب طاعته وطاعة رسوله وهذا هو المناسب لحكمته تعالى فانه
لا يجوز ان يوجب طاعة احد على الاطلاق الا من ثبتت عصمته وعلم ان باطنه كظاهره وامن منه
الغلط والامر بالقبيح وذلك لا يحصل بالامراء بل ولا في العلماء سواهم ع جل الله ان يامر بطاعة من يعصيه
ويدل على ذلك ان الله تعالى قرن طاعة اولي الامر بطاعة رسوله كما قرن طاعة رسوله بطاعته فاولوا الامر فوق
الخلق جميعا كما ان الرسول فوق اولي الامر وفوق سائر الخلق وهذه صفة ائمة الهدى صلى الله عليهم
الذين ثبتت امامتهم وامانتهم وعصمتهم واتفقت الامة على علو رتبتهم **فان تنازعتم في شي** فان
اختلفتم في شي من امور دينكم **فردوه** اي المتنازع فيه **الى الله والى الرسول** والمخاطب هنا المخاطب
هو المخاطب بالاطاعة اعني الرعية كما يقتضيه نظم الكلام ولعل عدم ذكر اولي الامر هنا نظرا الى ان المراد
بالرد في الحقيقة هو الرد الى الله والى الرسول لانهم يقومون مقام الرسول والحافظون لشريعته وخلفاؤه
في امته فجروا مجراه فيه وينبه على ذلك ما رواه الكليني عن بريد العجلي عن الباقر ع في الاية قال ثم قال للناس
يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم ايانا عنى خاصة امر جميع المؤمنين الى يوم

العصمة بطاعتنا فان خفتم تنازعا فى امر فردوه الى الله والى الرسول والى اولى الامر منكم كذا نزلت وكيف يامر الله
بطاعة اولى الامر ويرخص فى منازعتهم انما قيل ذلك للمامورين الذين قيل لهم اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى
الامر منكم ونحوها من الاخبار ثم انه تعالى اكد ذلك بقوله ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الاخر لان الترغيب
ان عدم الرد مخرج من الايمان ذلك اشارة الى الطاعة لله ورسوله واولى الامر والرد الى الله والرسول
خير لكم واحسن تاويلا اى احمد عاقبة من آل يؤول والمآل المرجع والعاقبة سمى بها وبالا لانه مآل
الامر وقيل معناه احسن من تاويلكم انتم من غير رد الى الكتاب والسنة لان الرد الى الله والرسول ومن
يقوم مقامه احسن عاقبة من تاويل بغير حجة [illegible] واستدل بعضهم بقوله فان تنازعتم فى شئ
فردوه الى الله على ان الاجماع حجة بانه انما امر بالرد الى الكتاب والسنة بشرط وجود التنازع فدل
على انه اذا لم يوجد التنازع لا يجب الرد ولا يكون ذلك الا والاجماع حجة ثم قال وهذا الاستدلال
انما يصح لو فرض انه لا امام معصوم حافظ للشرع واما اذا لم يفرض ذلك فلا يصح لان تعليق الحكم
بشرط او صفة لا يدل على ان ما عداه بخلافه عند اكثر العلماء وكيف اعتمد واعلم ههنا على ان الامة لا
تجتمع على شئ الا عن كتاب او سنة فكيف يقال انها اذا اجتمعت على شئ لا يجب عليها الرد الى
الكتاب والسنة وقد ردت اليهما فكلا الوجهين بعد ما ذكرنا ان يكون المستدل بها انما يقول بحجية
مفهوم الشرط ومن عداه يستدل بغيرها على حجية الاجماع وبان الظاهر من الرد اليهما الرد الى من يعلمهما
ومع الاتفاق يكون فى صحة ما اجمعوا عليه الاستنباط عنهما كما يقول المخالف والحق ان هذا الشرط لا
عبرة بمفهومه فان الرد الى الله والرسول عندنا ثابت فى جميع الاحكام اختلف فيها او اتفق خصوصا
بعد ما ثبت بالادلة القطعية ان حجية الاجماع لدخول المعصوم الذى يمتنع عليه الخطاء وما ينافيه
من ان الرد الى الله والرسول هو الرد الى اولى الامر فتامل والمذكور فى التفسير الكبير للرازى ان قوله فان تنازعتم
فى شئ فردوه الى الله والى الرسول ان كنتم الخ اشارة الى الحكم بالقياس ويكون الاشارة الى الاجماع
حاصلة من قوله واولى الامر منكم فالحاصل ان الخطاب لجميع المكلفين بطاعة الله ثم لمن بعد الى
بطاعة الرسول ثم لما سوى اهل الحل والعقد بطاعتهم ثم امر اهل استنباط الاحكام من مداركها ان وقع
اختلاف واشتباه بين الناس فى حكم واقعة ما ان يخرجوها ويجعلوها من نظايرها واشباهها انتهى
ولا يخفى كمله فان القياس مما وقع فى النهى عن اتباعه فى كلام الله والرسول على ما ثبت فى محله فكيف
يكون ماموراً بالرجوع اليه ثم اكثر ما تقدم الم تر الى الذين يزعمون انهم آمنوا بما انزل اليك من القرآن
وما انزل من قبلك من التورية والانجيل يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت قيل فى كعب بن

التفسير الكبير للرازى

الاشرف

الاشرف وقيل ابو كاهن من جهينة اراد المنافق ان يتحاكم اليه والمروى عن ائمتنا ع ان المعنى به كل من يتحاكم اليه ممن
يحكم بغير الحق واصل الطاغوت طغيوت قدمت الياء على الغين وقلبت وهو من صيغ المبالغة فى الطغيان
ويطلق على الواحد والجمع كقوله والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به لقوله فمن يكفر
بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى والمعنى ان من هذا حاله فهو يزعم الايمان وليس بمؤمن
كقولهم زعموا مطية الكذب نفيها لدلالة على ان بين الايمان وارادة التحاكم الى الطاغوت كمال المنافاة
والبعد يمنع اجتماعهما فى شخص واحد وفى اخبار ائمتنا ع ان ارادة التحاكم الى حكام الجور داخلة فى ذلك
روى ابو بصير عن الصادق ع قال ايما رجل كان بينه وبين اخ له مماراة فى حق فدعاه الى رجل من اخوانه
ليحكم بينه وبينه فابى الا ان يرافعه الى هؤلاء كان بمنزلة الذين قال الله تعالى الم تر الى الذين يزعمون الاية
وروى ابو بصير عنه ع فى حديث قال فيه ايما رجل كان بينه وبين اخ له حق فدعاه الى حكام اهل العدل فابى عليه
الا ان يرافعه الى حكام اهل الجور ليقضوا له كان ممن حاكم الى الطاغوت وهو قول الله عز وجل الم تر
الى الذين يزعمون انهم امنوا الاية وفى رواية عمر بن حنظلة سالت الصادق ع عن رجلين من اصحابنا يكون بينهما
منازعة فى دين او ميراث فتحاكما الى السلطان او الى القضاة ايحل ذلك قال من تحاكم الى الطاغوت
فحكم له فانما ياخذ سحتا وان كان حقه ثابتا لانه اخذ بحكم الطاغوت وقد امر الله ان يكفر به الحديث ثم ان
الظاهر من الاية ان ارادة التحاكم الى الطاغوت حرام بل كفر وبانضمام الروايات يظهر ان التحاكم الى الحكام
الجور كذلك وان كان حقا ثابتا فى نفس الامر كما يعطيه صريح الرواية الاخيرة ويظهر من ابى الصلاح
القول بذلك فانه منع من التوسل بحكم المخالف للمحق الى الحق اذا كان الغريمان من اهل الحق والاكثر
من الاصحاب على الجواز واستدل لهم العلامة فى المختلف بان للانسان ان ياخذ حقه كيف ما امكن وبانه كما
جاز الترافع مع المخالف الى المخالف توصلا الى استيفاء الحق تخلصا من الظالم المانع للحق وفيه نظر
فانا لا نسلم ان لكل ذى حق اخذ حقه كيف ما امكن والا لانتفت فائدة التحاكم الى الحق ونصب الحاكم الا ان
يخص ذلك فى حال عدم الحاكم بالحق واستلزام الترك فوته مجوزه لمكان التعذر وثبوت الحق فيما بينه
وبين الله وبالجملة فظاهر الاية بانضمام الروايات يقتضى الاحتياط التام فى اخذ الحق ويريد الشيطان
ان يضلهم بما زين لهم من ارادة التحاكم الى الطاغوت ضلالا بعيدا وفيه اشارة الى ان ارادة
ذلك ارادة من الشيطان ان يضلهم عن الحق والهدى واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله فى القرآن
من الاحكام والعمل بها والى الرسول لتنظر وتحكم وتتبعونه رايت المنافقين يصدون عنك صدودا
اى يعرضون عن المصير اليك وعن العمل بالاحكام المنزلة الى غيرهم مما هو موافق لطبعهم وطرايقهم فكيف اذا

طغيوت

الى الجور وبعض والعدل المعنى ان مريد التحاكم

أصابتهم مصيبة أي كيف يكون حالهم أو كيف يصنعون إذا نالتهم من الله نكبة وعقوبة بما قدمت أيديهم أي
من إرادة التحاكم إلى الطاغوت وإظهار السخط وعدم الرضا بحكمك بينهم بالحق ثم جاءوك يحلفون
بالله إن أردنا إلا إحسانا وتوفيقا أي يعتذرون إليك ويقسمون أنهم لم يريدوا بالتحاكم إلى الطاغوت
إلا التخفيف عنك ويقولون إنا نحتشمك برفع الصوت في مجلسك والخصومة عندك وما أردنا إلا التوفيق
بالتماس واسطة يصلح بيننا من دون الحمل على الحكم المر وقيل إن المعني بالآية عبد الله بن أبي والمصيبة ما
أصابهم من الذل حال رجوعهم من غزوة بني المصطلق حين نزلت سورة المنافقين فاضطروا إلى الخشوع
والاعتذار كما يعلم من تفسير هذه السورة من أن أو مصيبة الموت لما تضرع إلى رسول الله صلعم في الإقالة والاستغفار
واستوهبه ثوبه ليتقي به النار أولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم أي من النفاق والشرك فأعرض
عنهم ولا تعاتبهم على ذلك وعظهم خوفهم من العقوبات وعدهم بالثواب إن رجعوا عنه
وقل لهم في أنفسهم يحتمل أن يكون متعلقا بقوله قولا بليغا أي قل لهم قولا بليغا في أنفسهم مؤثرا في قلوبهم
أنفسهم يغتمون به ويستشعرون منه الخوف وما يقال أن معمول الصفة لا يتقدم الموصوف فهو في غير الظرف
لتوسعهم فيه ويحتمل أن يكون متعلقا بقل لهم والمعنى قل لهم في معنى أنفسهم الخبيثة وقلوبهم المطوية على النفاق
قولا بليغا يبلغ بهم الزجر المراد بأن الله يعلم ما في قلوبكم لا يخفى عليه وما يفيدكم إبطانه فأصلحوا أنفسكم وطهروا
قلوبكم وإلا أنزلكم النقمة كما نزلت بالمجاهرين أو أن المعنى قل لهم في أنفسهم خاليا بهم ليس معهم غيرهم
سارا لهم في النصيحة لأنها في السر أنجع وكلام الإعراض دخل إشعار بأن سبب التنزول المصائب الذنوب
والحث على استعمال حسن الخلق بين الناس والملاءمة معهم وعدم الخشونة والغلظة في الأمر بالمعروف
والنهي عن المنكر وإن كان المقول له كافرا ونا هيك بقوله تعالى لموسى وهرون فقولا له قولا لينا التاسعة
يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ الفسوق الخروج عن الطاعة ولعل المراد هنا ما يخرج
به صاحبه عن العدالة فيكون المراد الكبيرة وتنكير الخبر وتنكيرهما يدل على إرادة العموم في كلا الموضعين
والمعنى إذا جاءكم أي فاسق كان بأي خبر كان فتبينوا توقفوا وتفحصوا وتطلبوا بيان الأمر وانكشاف
الحق ولا تعتمدوا قول الفاسق لأن من لا يتحاشى جنس الفسوق لا يتحاشى الكذب الذي هو نوع منه
أن تصيبوا كراهة أن تصيبوا قوما بجهالة أي جاهلين بحالهم فتصبحوا فتصيروا على ما فعلتم
نادمين مغتمين غما لازما متمنين أنه لم يقع فإن ترتب وتعليق الأمر بالتبين على فسق المخبر
يقتضي جواز قبول قول العدل من حيث أن المعلق على شيء بكلمة أن عدم عند عدمه وأن خبر الواحد لو وجب
تبينه من حيث هو كذلك لما رتب على الفسق إذ الترتيب يفيد العلية ولا يذهب عليك أن ما ذكره

المهاجرين

سورة الحجرات

يقتضي قبول خبر مجهول الحال فلا وجه لتقييد القبول بالعدل والأولى في بيانها أن الفسق مانع القبول
وعدمه شرط فيه فما لم يعلم دفع المانع ويتحقق وجود الشرط لا يعمل به فيخرج خبر المجهول وما قيل
إن الأصل عدم الفسق وظاهر حال المسلم ذلك ومن ثم ذهب جماعة إلى أن المسلم محمول على العدالة ما لم
يظهر فسقه مدفوع بأنه معارض بأصالة عدم فعل الطاعات والواقع مثله كثير فلا وجه للحمل
ويلزم منه عدم الاعتماد فتأمل وفي الآية دلالة على اعتبار العدالة في جميع ما يتعلق بالأمور الشرعية
من الحكم والإفتاء والقدوة في الصلاة ونحو ذلك مما فيه اعتماد على الغير بإخباره ومن ثم اعتبر
أصحابنا في كاتب القاضي العدالة لأن شهادته غير صحيح وفي كلامهم بالعدم قبول قول الفاسق إنما
كما يعلم من محله العاشرة يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط أي مداومين على القيام
بالعدل والمراد ليكن عادتكم القيام بالعدل في القول والفعل شهداء لله تقيمون شهاداتكم
لوجه الله وطلب مرضاته غير ناظرين في ذلك إلى أحد سواه وهو خبر ثان أو حال ولو على
أنفسكم بأن تقروا عليها وذلك لأن الشهادة بيان للحق سواء كان على الشاهد أو على غيره أو الوالدين
والأقربين أي ولو كانت عليهم إن يكن المشهود عليه غنيا أو فقيرا فالله أولى بهما أي فلا تمتنعوا
من الشهادة لكون المشهود عليه غنيا طلبا لرضاه أو فقيرا للترحم عليه فإن الله أولى بالغني والفقير
بالنظر في أمر معادهما ومعاشهما فلو لم تكن الشهادة عليهما مصلحة لهما لما شرعها لأنه أنظر لعباده من كل ناظر وأشفق
عليهم من كل مشفق فهو علة الجواب أقيمت مقامه وضمير المثنى راجع إلى ما دل عليه المذكور وهو جنسا
الغني والفقير لا إلى أحدهما وإلا لوحد أو لجعل الضمير يكون راجعا إلى كل واحد من المشهود عليه
والمشهود له كما صرح به في تفسير واضح الوجه إذ لم يتقدم ذكر المشهود له وفي الآية السابقة على خلاف قول
وفي الآية دلالة على جواز شهادة الولد على الوالد كما ذهب إليه بعض أصحابنا وهو صريح بعض أخبارنا والأكثر
على العدم حتى ادعى الشيخ في الخلاف إجماع الطائفة واحتج له العلامة بأن الشهادة عليه نوع عقوق
وهو حرام ولقوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا وليس من المعروف الشهادة عليه والرد في قوله والإظهار
تكذيبه وفيه نظر أما الإجماع فلا نعرفه إلا من دعوى الشيخ وهو ممنوع على غيره كما قال ولا نسلم كون
ذلك عقوقا محرما ولا نسلم أن الشهادة عليه تنافي المصاحبة بالمعروف بل تركها إذ خلا فيها ليس
معروفا كما هو الظاهر مما نحن فيه وفيها أيضا دلالة على قبول شهادة العبد على سيده كما هو الظاهر من
بعض الأصحاب والأكثر على المنع من ذلك وإن جازت على غيره نظرا إلى ظاهر بعض الأخبار وأنه
معارض بمثله وهو يوجب سلامة الآية فيعمل بعمومها إلا أن يجوز أن يخالف الإجماع وإن لم يجب على الحاكم

تفسير متعلق الآية بالعدالة

سورة النساء

عبدا

الولد على الوالد دلالة على جواز شهادة

الأكثر

شهادة العبد على سيده

قبولها اذ لعرض عارض فيمنع من قبولها كما يجب رد شهادة كثير من الناس وان لم يسقط عنهم اقامتها لان قبول الرد انما يكون لمعارض خارج بخلاف فلعلّ فيه بم اكل وجوبها فافهم بقوله **ولا تتبعوا الهوى** يعني هوى انفسكم في اقامة الشهادة فتشهدوا على الغني دون الفقير ملاحظة مصالحكم **ان تعدلوا** يحتمل كلا من العدل والعدول فكانه قيل لا تتبعوا كراهة ان تعدلوا بين الناس او ارادة ان تعدلوا عن الحق **وان تلووا** السنتكم عن شهادة الحق وتبدلوها **او تعرضوا** عن ادائها وتكتموها وهو المروي عن الصادق ع وقيل انه للحكام اي وان تلووا في الحكم لاحد الخصمين على الآخر او تعرضوا عن احدهما الى الآخر **فان الله كان بما تعملون خبيرا** فيجازيكم على ما يصدر عنكم من الافعال التي نهاكم عنها كالتحريف والاعراض وفيها دلالة على تحريم كتمان الشهادة وتغيير ما هو عليه وقد روي عن ابن عباس في معنى قوله وان تلووا او تعرضوا انهما الرجلان يجلسان بين يدي القاضي فيكون لي القاضي واعراضه لاحدهما كذا في ق وهو قريب من القول الثاني **الحادية عشرة** **ومن اظلم ممن كتم شهادة عنده من الله** اي كتم شهادة الله التي عنده انه يشهد بها وهي شهادة لابرهيم بالحنيفية والاسلام وما كان على اليهودية والنصرانية حيث ادعوا انه كان على احدهما والمعنى لا احد اظلم منه من حيث انه كتم شهادة يعلم بها ويحتمل ان يتعلق من الله بكتم اي كتمها من الله فلا يقيمها عند الطلب كانه يريد اخفاءها منه تعالى وكانه لا يعلم ان الله يعلمها والا لم يكن للكتمان معنى وحينئذ المراد كتمها من عباد الله على حذف المضاف ويحتمل ان يكون صفة اخرى لشهادة والسبب ان كان خاصا على ما عرفت الا ان العبرة بعموم اللفظ فيمكن الاستدلال بها على تحريم كتمان الشهادة مطلقا كما يمكن الاستدلال على تحريم كتمان الحكم والافتاء ممن له اهلية ذلك ولا مانع لم بقوله **ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات** والهدى نزلت في احبار اليهود والنصارى في الذين كتموا امر محمد صلعم ونبوته وهم يجدونه مكتوبا في التورية والانجيل مبينا فيهما فقيل هم المراد وقيل انها متناول لكل من كتم ما انزل الله وهو اولى لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب **من بعد ما بيناه للناس في الكتاب** اي الكتب المنزلة من عند الله اي كتاب كان وقيل هو التورية وقيل القرآن **اولئك يلعنهم الله** يبعدهم من رحمته بايجاب العقوبة عليهم **ويلعنهم اللاعنون** اي يدعون في منه اللعن والمراد انهم يدعون عليهم بالبعد عن رحمة الله واللاعنون هم المسلمون انسا وجنا او الكفار ايضا باعتبار لعنهم ذلك الشخص في الآخرة كما ورد ذلك او البهائم ايضا بان يلهمهم الله الدعاء عليهم باللعنة بل كل مخلوق على ما قيل قال في ق وفي هذه الآية دلالة على ان كتمان الحق مع الحاجة الى اظهاره من اعظم الكبائر

ويدخل في ذلك تحريم كتمان شيء من علوم الدين ايضا وانه عنايتهم في عظم الجرم ويلزمه كما انه من الوعيد وقد روي عن النبي صلعم انه قال من سئل عن علم فكتمه الجمه الله يوم القيمة بلجام من نار ثم قال وفيها ايضا دلالة على وجوب الدعاء الى التوحيد والعدل لانه في كتاب الله ما يدل عليهما تاكيدا لما في العقول من الادلة قلت على هذا يمكن الاستدلال بها على تحريم كتمان الشهادة بل على تحريم ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع الشرائط لانه في كتاب الله ما يدل على ذلك ولا يبعد الاستدلال بها على جواز لعن من يصدق عليه احد الامور المذكورة الموجبة لكتمان الحق لان الله قد لعنه واخبر باستحقاقه اللعن من الناس وغيرهم **الا الذين تابوا واصلحوا** ما افسدوه بالكتمان او اخلصوا واستمروا على التوبة او ضموا العمل الصالح اليها على ما تقدم **وبينوا** اظهروا التوبة ليعلم انهم تائبون وليعلم الناس انما فعلوه كان قبيحا ومن ثم قيل من ارتكب المعصية سرا ومن اظهر المعصية يجب عليه ان يظهر التوبة او المراد بينوا التوبة باخلاص العمل ولا يبعد ان يكون اصلحوا وبينوا وامثال ذلك مما وقع في القرآن بعد التوبة اشارة الى كمال التوبة بالندم عن جميع المعاصي والعزم على تركها فيتخلص من حقوقه تعالى بالتوبة ومن حقوق الناس بابراء الذمم من كل حق يحتاج الى الابراء **فاولئك اتوب عليهم** اقبل توبتهم والاصل في اتوب افعل التوبة فاذا وصل بعلى دل على ان معناه قبولها **وانا التواب الرحيم** صيغة المبالغة اما لكثرة ما يقبل التوبة واما لانه لا يرد تائبا منيبا اصلا وفي وصفه بالرحيم بعد الوصف بالتواب دلالة على انه تعالى يسقط العقاب عند التوبة تفضلا منه ورحمة من جانبه كما ذهب اليه اصحابنا الامامية لا انه اوجب عليه عقلا كما ذهب اليه المعتزلة وقد وقع الاجماع منا ومنهم على قبول التوبة منه واسقاط العقاب بعدها وهو الظاهر من الآيات وان اختلفوا في ان الاسقاط بالوجوب او التفضل قال في ق عند قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات الآية اعلم انه شرط في وجوب التوبة الندم على ما مضى من القبيح والعزم على ان لا يعود الى مثله في القبح فان هذه التوبة اجمع المسلمون على سقوط العقاب عندها ثم قال وقبول التوبة واسقاط العقاب عندها تفضل من الله غير واجب عندنا وعند جميع المعتزلة واجب وقد وعد الله بذلك وان كان تفضلا وعلمنا انه لا يخلف الميعاد ولا يذهب عليك ان آخر كلامه يدل على ان سقوط العقاب عندها واجب سمعا وهو كذلك لانه تعالى وعد ويجب الوفاء به وهذا لا ينافي قول المحقق الطوسي في

التحريم بعدم سقوط الذنب عند التوبة لأن مراده بعدم الوجوب عدم الوجوب عقلا فلا ينافيه
الوجوب السمعي ولا يقال قوله تعالى في سورة براءة ثم يتوب الله من بعد ذلك على من يشاء الآية
صريح في عدم وجوب القبول سيما لكنه دعوى الإجماع عليه لأنا نقول ليس في الآية تصريح
بأن ذلك مع التوبة بل الظ منها أنه تعالى يعفو عن الذنب لمن يشاء إذا لم تحصل منه
التوبة كقوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فلا ينافي وجوب السقوط عندها
من جهة النقل أما التوبة عن قبيح مع الإقامة على قبيح آخر يعلم أو يعتقد قبحه فقد نسب صحتها
إلى أكثر المتكلمين وعدم الصحة إلى أبي هاشم وأصحابه ويدل على الأول أن التوبة إذا كانت عبارة
عن الندم على القبيح والعزم على عدم العود إليه فيجوز أن يقع ذلك في الكل أو البعض ودليل
القبول كما يجري في الكل يجري في البعض أيضا وما يقال إن شرط التوبة الندم على القبيح
والعزم على عدم العود إليه لكونه قبيحا وذلك إنما يتحقق مع ترك القبيح ولا يتحقق
عن البعض دون البعض فمدفوع بأنه على تقدير تسليم الشرطية لا منافاة بين كون القبيح
سببا للترك والندامة عن البعض دون الآخر إذ الواجبات تشترك في الجنس ولا تنافي
لمن فعل بعضها دون بعض أنه لم يصح فعله والمحقق الطوسي ره حكم بعدم التبعيض إلا
أنه في آخر كلامه رجع عنه حيث قال والتحقيق أن ترجيح الفاضي الداعي إلى الندم عن
البعض يبعث عليه وإن اشترك الداعي في الندم على القبيح لقبحه وهذا كما في الدواعي إلى
الفعل هذا واعتبار كون الندم في التوبة عن القبيح لكونه قبيحا حتى لو كانت التوبة لخوف
العقاب وطمع الثواب لم يصح بعيد فإنهما واجبتين وهما يصلحان وجها للوجوب ومن
ثم لو نوى في الفعل الواجب القربة بهذا المعنى يصح على المشهور وإن خالف فيه جماعة
نعم الإخلاص في النية بحيث لا يكون ملحوظا فيها شيء سوى وجهه تعالى أتم وأحسن إلا أن
الاشتغال بذلك في مرتبة أصحاب النفوس القدسية وقد أشرنا إلى طرف من ذلك في التعليم اللهم
قربنا من رحمتك وباعد بيننا وبين معصيتك وعاملنا في أفعالنا الحسنى وضاعف
ثوابنا في الآخرة بما هو أجل وأسنى واجعل ما أثبتناه في هذه الأوراق حجة لنا يوم نلقاك
وذريعة في الوصول إلى تحصيل رضاك إنك ذو الفضل القديم والمن العظيم
والحمد لله رب العالمين والصلاة على سيد المرسلين وقد وافق الفراغ عن تسويده
في سنة اثنتي عشر ... شهر ... وستين بعد الألف

١٠٩٧ كتبه علي بن المحتاج إلى
رحمة ربه الغني ناصر بن جاز
الحسيني

[illegible]

کتبخانه کتابدار